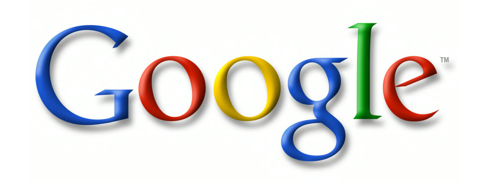


Z.AC
Title

MANUEL

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Z.AC
Title

MANUEL

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

OUVRAGES DU TRADUCTEUR

Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir, depuis les origines jusqu'a l'époque persane, 1 vol. in-8°, Paris. Sandoz et Fischbacher, 1872. Prix . . . . 3 fr. »»

Histoire des idées Messianiques, depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien (forme avec le précédent ouvrage, une histoire complète de l'idée du Messie chez les anciens Juifs), 1 vol. in-8°, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1874. Prix. . . 6 fr. »»

Mélanges de critique religieuse, (la critique religieuse, études hébraïques, philosophie religieuse, la critique religieuse dans l'enseignement public), 1 vol. in-12, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1880. Prix. . . . . 3 fr. 50

Quelques observations sur la place qu'il convient de faire à l'histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public, broch. in-8° raisin, Paris, Ernest Leroux, 1881. Prix. 1 fr. »»

Religion nationale et religion universelle, Islam, Israélitisme, Judaïsme et Christianisme, Buddhisme, cinq lectures, traduit du hollandais de A. Kuenen, 1 vol. in-8° raisin, Paris, Ernest Leroux, 1883. Prix. . . . . 7 fr. 50

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes avec le concours de MM. A. Barth, A. Bouché-Leclercq, P. Decharme Stan. Guyard, G. Maspero, C. P. Tiele (de Leyde), etc. 8 vol. in-8° raisin, Paris, Ernest Leroux, 1880-1883. Prix. . . . . 100 fr. »»

MANUEL

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE LA RELIGION

JUSQU'AU TRIOMPHE DES RELIGIONS UNIVERSALISTES

Par C.-P. TIELE

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEYDE

TRADUIT DU HOLLANDAIS

Par Maurice VERNES

NOUVELLE ÉDITION

remaniée et augmentée d'une Bibliographie critique

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1885



AMIENS. — IMPRIMERIE ROUSSEAU-LEROY.

AVERTISSEMENT

DU TRADUCTEUR

POUR LA SECONDE ÉDITION

Dans l'avant-propos mis en tête de la première édition de ce livre, nous avions cru devoir présenter à nos lecteurs la personne de M. Tiele et plaider la cause des méthodes exactes en matière d'histoire religieuse. Il nous paraît que nous pouvons nous dispenser aujourd'hui de cette double tâche.

L'éminent professeur d'histoire des religions à l'Université de Leyde est, à l'heure présente, suffisamment connu du public, qui sait le fond qu'on peut faire sur sa science, sa méthode et son talent d'exposition.

Quant à l'histoire des religions, elle se fait tous les jours davantage sa place au soleil et, s'il continue de se produire sous son nom mainte œuvre fantaisiste, elle possède et voit grossir incessamment son contingent de solides travailleurs. L'ac-

cueil empressé fait à la première édition de ce livre, épuisé en trois années, la faveur accordée à la *Revue de l'histoire des religions*, que j'ai organisée en 1880 et dirigée pendant quatre ans, sont les symptômes d'un progrès sérieux.

Il reste donc à dire que cette nouvelle édition diffère considérablement de la précédente. L'auteur ne s'est pas borné à la revoir attentivement en vue d'une réimpression et à y modifier un grand nombre de détails ; il en a remanié à fond certains chapitres, entre autres ceux qui concernent l'ancienne religion chaldéenne ou accadienne et l'hindouisme : notons aussi les changements apportés dans l'exposé du mazdéisme, de la mythologie slave, etc. Bref l'ouvrage a été mis au point, en tenant compte des travaux considérables accomplis sur plusieurs domaines de l'histoire religieuse depuis 1876, date de l'édition hollandaise.

Une amélioration, peut-être plus importante encore, consiste dans l'addition de notices bibliographiques étendues, qu'on trouvera placées en tête des différentes divisions du livre. Lors de la première édition, nous avions craint de rebuter le lecteur par de sèches énumérations, qui sont peu dans nos habitudes ; en préparant celle-ci, nous avons eu la pensée que ces listes, peu attrayantes en dépit de leur utilité, pouvaient être transformées si l'on joignait à l'indication des principaux ouvrages un jugement sur leur valeur. Nous avons soumis ce désir à M. Tiele, qui s'est prêté

à sa satisfaction avec la plus grande obligeance, en sorte que nos notices bibliographiques constituent non-seulement un précieux répertoire, mais une sorte d'histoire des progrès réalisés au cours de ce siècle dans les différentes branches de l'hiérographie ou science des religions.

Des améliorations secondaires ont été aussi réalisées. Ainsi chaque paragraphe a été muni d'un titre indiquant son contenu, et une table spéciale — ou *résumé analytique* — placée à la fin du volume, récapitule ces titres, de façon à permettre au lecteur de trouver aisément les pages qu'il a besoin de consulter.

Il nous reste à souhaiter à cette nouvelle édition du Manuel la faveur qui a accueilli la précédente.

M. V.

Juin 1884.

AVANT-PROPOS

DU TRADUCTEUR

POUR LA PREMIÈRE ÉDITION

On verra tout à l'heure avec quelle modestie M. Tiele, dans quelques pages spécialement écrites à l'adresse de ses lecteurs français, explique et justifie le plan du livre dont nous publions aujourd'hui la traduction. Pour notre part, nous n'avons aucun motif qui nous empêche de dire tout le bien que nous pensons à la fois de l'œuvre et de l'auteur.

M. C.-P. Tiele est un des hommes qui ont le plus contribué de notre temps aux progrès des études d'histoire religieuse. Depuis quinze ans son activité scientifique s'est manifestée par une suite d'importantes publications, qui témoignent de connaissances de première main sur des domaines qu'il est rare de voir un même savant embrasser à lui seul. En 1864, il produisait une œuvre considérable sur le Mazdéisme ; en 1869, il commençait la publication d'une histoire comparée des religions anciennes, dont le premier volume, seul paru jusqu'à présent, traite des religions de l'Égypte et de la Mésopotamie (1). En 1877, M. Tiele

(1) Traduction française de Collins : *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, Paris G. Fischbacher, 1882.

était appelé à inaugurer la chaire de l'histoire des religions, récemment instituée à l'Université de Leyde ; il venait de donner comme préface à l'enseignement nouveau son *Esquisse d'une histoire de la religion*, dont il convient à présent de définir l'objet et la nature (1).

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que le présent livre n'appartient point à la série des compilations soigneuses, faites de seconde main ; ce n'est point en effet une œuvre de vulgarisation, c'est une production originale et personnelle. En bien des cas, M. Tiele n'avait qu'à donner une forme plus brève et plus condensée à ses propres travaux ; pour d'autres parties, il trouvait dans l'admirable centre scientifique auquel il appartient et auprès de spécialistes éminents, qui sont ses collègues, des renseignements sûrs et complets. Il était amené ainsi à concevoir son œuvre, non plus comme une série de tableaux réunis par un lien tout extérieur, mais, dominant de haut son sujet, à tenter une synthèse hardie qui double l'attrait de son travail, tout en respectant d'une façon scrupuleuse l'intégrité et l'indépendance de chacune des parties qui le composent. « L'historien *des religions*, dit-il lui-même en d'excellents termes, se préoccupe peu du lien qui réunit ses différents tableaux ; l'historien *de la religion* se propose, au contraire, de montrer comment le grand fait psychologique, auquel nous donnons le nom de religion, s'est développé et manifesté sous des formes variées chez les différents peuples et dans les différentes races qui occupent l'univers. Il fait voir comment toutes les religions, y compris celles des nations les plus civilisées, sont nées

(1) Tout en conservant le titre de l'ouvrage hollandais, nous avons cru devoir le faire précéder de celui-ci : *Manuel de l'histoire des religions,* qui indique immédiatement au lecteur les services qu'il peut en attendre.

Les mêmes germes simples et primitifs... A une classification de laboratoire purement artificielle, nous substituons l'idée d'évolution et de développement, aussi vraie sur le domaine spécial de l'idée religieuse que sur celui de la civilisation générale. »

Toutefois — et cela est essentiel à noter — M. Tiele ne quitte jamais le terrain de l'histoire pour celui de la philosophie religieuse. Il a un sentiment trop sûr des obligations imposées à l'écrivain scientifique pour s'égarer jamais sur le terrain banal de l'apologétique ou de la polémique. La synthèse qu'il tente n'est pas autre chose qu'une classification rationnelle, qu'une filiation des faits dûment constatés et sévèrement établis. M. Tiele réagit ainsi d'une façon discrète, mais avec une autorité incontestable, contre la regrettable tendance à laquelle le plus illustre promoteur de la science des religions à notre époque, M. Max Müller, n'a que trop souvent sacrifié, et qui jette une ombre fâcheuse sur quelques-uns de ses résultats. Nulle part, chez M. Tiele, on n'apercevra ce secret désir de flatter les habitudes du public ou sa propre manière de sentir, en obligeant chacune des principales religions de l'antiquité à venir déposer, à son tour, un solennel témoignage en faveur du dogme philosophique à la mode. L'histoire des religions se soucie peu, en vérité, de l'inquiétude ou de la satisfaction que ses travaux peuvent faire naître parmi les représentants d'une théologie bornée et d'une philosophie routinière; elle n'a ni à s'excuser vis-à-vis d'elles, ni à venir à leur rescousse. Préoccupée uniquement de sa tâche, suffisamment vaste et belle, qui consiste à présenter le développement religieux des différentes sociétés humaines dans sa lumière la plus vraie, elle laisse ceux du dehors tirer à eux contradictoirement, et chacun à sa façon, les résultats de ses recherches; mais

elle ne se compromet pas jusqu'à leur donner l'exemple d'applications extra-scientifiques, qui diminueraient dans l'opinion des hommes impartiaux la confiance due à ses procédés d'étude.

Dans l'établissement du résumé synthétique (je ne saurais le caractériser plus exactement) qu'il avait en vue, M. Tiele a dû — et j'ajouterai, a su — laisser tomber le détail inutile qui aurait surchargé sa marche sans aucun profit; voulant établir avec une rigueur toute scientifique l'arbre généalogique des religions humaines, il a partout fait choix des traits caractéristiques, qui assurent la physionomie de chacun de ses portraits, qui déterminent leur individualité, qui en font à la fois les membres d'un groupe plus compréhensif et des produits originaux, méritant d'être désignés par un nom propre qui ne soit qu'à eux. Il nous semble avoir remarquablement réussi dans cette tâche délicate. Les religions de l'Égypte et de l'Assyrie, de l'Inde et de la Perse, de la Grèce et de Rome, montrent tour à tour les traits saillants de leur ossature, sans s'encombrer de la masse des créations secondaires ou des réflexions dérivées, dont maint auteur n'eût pas su affranchir sa libre allure.

Nous parlions de l'attrait qu'offre ce mince volume, qui aborde tant et de si grandes choses. On comprend par ce qui vient d'être dit que cet attrait, — attrait sérieux, cela va sans dire, et de la nature de ceux auxquels seuls sont sensibles les savants et les lecteurs sincèrement désireux de s'instruire, — soit aussi vif. La forme, quelque peu dogmatique, du paragraphe, adoptée par l'auteur, conformément à un grand nombre de précédents bien connus à l'étranger, le sert même à cet égard; elle lui a permis de rejeter au second plan les justifications dont une œuvre scientifique ne saurait se passer, d'indiquer en passant le

récent travail, la dissertation nouvelle où telle opinion a, été puisée ou dont, au contraire, les résultats sont écartés comme insuffisants ou erronés.

C'est aux savants et au public sérieux, aux érudits d'une part, aux cercles universitaires de l'autre, que nous avons songé en entreprenant cette traduction. Au spécialiste, nous offrons une carte de géographie, — l'expression est de notre auteur lui-même, — vigoureusement tracée et d'une main large, qui lui donnera sans effort la substance du travail accompli sur les domaines de ses voisins, domaines qu'il ne saurait explorer lui-même. Par la comparaison avec les proportions et le dessin de la partie qui lui est propre, il se fera aisément une idée de ce à l'égard de quoi, faute d'un moyen d'investigation commode, — à son grand regret, et, il ne le sait que trop, au grand dommage du juste établissement de ses propres résultats, — il reste trop souvent dans un état de complète ignorance. Le *Manuel* lui indiquera, en même temps, le moyen de poursuivre cette étude dans les détails nécessaires.

Nous espérons que les membres de l'Université ne feront pas un accueil moins favorable à ce produit de l'érudition étrangère, à cette œuvre venue d'un pays voisin, où l'on aime ce qui vient de la France et où l'on tient en haute estime le soin de la composition et la sévérité de la déduction. Le professeur d'histoire trouvera dans ce volume le moyen de combler la grave lacune que présentent à l'endroit de l'histoire des religions anciennes tous les dictionnaires usuels et les livres les plus répandus. Le professeur de littérature classique y trouvera un profit plus immédiat encore. Il pourra sortir de son domaine et jeter un regard curieux, soit sur les origines religieuses de la Grèce et de l'Italie, soit sur les religions de l'Asie antérieure, de l'Orient, de l'Inde, sans risquer de reproduire quelque

énorme bévue ou quelque monstrueux anachronisme, qui s'étale dans les colonnes du Bouillet et du Dezobry.

Nous faisons appel également au sentiment de légitime curiosité que les études d'histoire religieuse excitent chez les hommes qui ont quelque goût pour des résultats précis présentés avec sobriété par un homme du métier. Si leurs yeux tombent sur le livre de M. Tiele au sortir de la lecture de quelque généralisation hâtive et prétentieuse, où soit un mythe solaire, soit les symboles de la lutte du jour et de la nuit, soit ceux du cours des saisons et du renouvellement de l'année, soit l'opposition du principe mâle et du principe femelle, sont appliqués, comme autant de clés infaillibles, à l'interprétation de l'ensemble des religions, ils feront vite la différence.

M. Tiele exprime avec une grande réserve, à la fin de sa préface, l'étonnement que cause chez beaucoup de savants étrangers la singulière inégalité dont témoignent nos productions sur l'histoire des religions. Il touche avec délicatesse, mais d'une main sûre, le mal dont souffre chez nous la nouvelle branche de la science dont il est, à l'heure présente, un des maîtres les plus écoutés. « Aux travaux tantôt estimables, tantôt éminents, que l'érudition française a publiés sur ce domaine depuis quelques années, il nous a semblé, dit-il, qu'il manquait une connaissance précise de l'ensemble des questions et de leur importance respective. » Nous reprenons cette observation pour notre compte et nous y insistons, non-seulement sans scrupule, mais avec la conscience de faire une œuvre utile. Oui, dans le domaine de l'histoire des religions, on prend beaucoup de libertés incompatibles avec la rigueur des méthodes historiques ; chacun pousse sa pointe hardiment sans s'être mis suffisamment au courant des travaux antérieurs, sans prendre la peine de distinguer entre les résultats avérés et

d'audacieuses hypothèses, n'hésitant point parfois à mettre les uns et les autres sur le même pied, ce qui rend faciles les conjectures les plus risquées. Le plus timide, le plus craintif sur le terrain de la littérature classique ou de l'histoire générale, est le plus hardi sur ce domaine. Les propositions les plus excentriques, les rapprochements les plus artificiels sont produits avec un sang-froid, qui risquerait d'entrainer des jugements peu flatteurs sur les personnes. L'étymologie du moindre nom révèle des secrets longs comme des volumes. Les grandes routes sont désertées ; on les laisse à qui veut les prendre. Pour sa part on pratique les sentiers étroits, on s'égare dans les fondrières ; par une marche onduleuse et brisée on rompt la piste, et soudain l'on vous offre, comme le dernier résultat de la science, quelque vieillerie qui traînait depuis quarante ans dans un coin.

Il est grand temps que nous tous, qui consacrons nos travaux à l'histoire des religions, apprenions à nous montrer plus sévères à l'égard de nous-mêmes. Sur le terrain de l'histoire religieuse, comme sur toutes les autres branches de l'histoire, il y a un fonds de résultats acquis et une région indécise, où le départ se fait parmi les hypothèses de la veille, dont les unes prennent pied dans la science et les autres en sont écartées. Le livre de M. Tiele nous donne la substance des résultats acquis et choisit avec discernement dans les parties, encore contestables et contestées, les points qui lui semblent démontrés ou plausibles. Ce départ, les meilleurs juges en ont témoigné, est fait avec beaucoup d'intelligence et de mesure. Que ceux qui ignorent les résultats acquis soient donc traités désormais, comme on fait en bonne science, de gens qui ne savent pas et qu'on renvoie à l'école pour y apprendre ; que ceux qui s'obstinent à mettre sur le même pied les faits les plus

certains et d'extravagantes fantaisies soient accueillis avec une telle sévérité, qu'ils renoncent à mettre le pied sur un domaine où l'on doit désormais procéder avec la rigueur et la précision de la science !

Voilà deux ans que nous avions entrepris la traduction de l'*Esquisse d'une histoire de la religion*. Nous annoncions la prochaine publication de l'ouvrage aux lecteurs de la *Revue politique et littéraire* en leur offrant la traduction de la remarquable leçon par laquelle M. Tiele venait d'inaugurer son enseignement à l'Université de Leyde (1). Différentes circonstances ont retardé l'achèvement de notre projet ; nous ne saurions nous en plaindre, l'intérêt pour ce qui fait l'objet de ce volume ayant été croissant depuis ce temps. Cet intérêt vient de s'affirmer d'une façon éclatante par l'introduction de l'histoire des religions dans l'enseignement du Collège de France. Le moment est donc venu, pour ceux qui ne veulent pas rester en arrière de la culture générale, de tenir compte de la nouvelle branche de la science, qui, si l'on envisage l'importance des idées et des pratiques religieuses dans l'histoire, est destinée à conquérir dans l'ensemble de nos études et de notre préoccupation une place considérable.

MAURICE VERNES.

20 Janvier 1880.

---

(1) *Revue politique*, numéro du 12 janvier 1878. La leçon inaugurale de M. Tiele avait pour sujet : *Les Études assyriennes et l'Histoire comparée des religions*.

PRÉFACE DE L'AUTEUR

A L'ÉDITION FRANÇAISE (1)

Ce que je donne dans ce mince volume, ce sont des linéaments, une simple esquisse, rien de plus, ainsi que l'indique le titre lui-même. Dans l'état présent de notre connaissance des religions anciennes, on ne saurait raisonnablement demander davantage aux savants qui se consacrent à cette branche d'études, et ceux-ci à leur tour ne sauraient essayer de faire plus avec quelque espoir de succès. Le moment n'est pas encore venu d'écrire une histoire complète, ni de la religion, ni des religions. Le nombre des recherches spéciales qu'il convient d'opérer, la quantité de délicates et difficiles questions qu'il est nécessaire de tirer au clair avant qu'on puisse se proposer un pareil objet, est encore trop considérable.

Toutefois, il peut paraître utile, nécessaire même, de résumer de temps en temps la masse de connaissances positives accumulées par les études d'un certain nombre d'années et d'esquisser ainsi, fût-ce en quelques points d'une main peu assurée, la figure qui doit un jour se dégager avec précision des travaux en voie d'exécution. C'est là le but que nous nous sommes proposé. L'intérêt

(1) Reproduite d'après la première édition.

pour ce qu'on dénomme assez improprement la science des religions, et que nous préférerions appeler hiérologie, croît de jour en jour. Or, j'estime qu'une science d'aussi fraîche date court le sérieux danger de se perdre dans des spéculations abstraites, soit qu'on assure ces spéculations sur un petit nombre de faits, auxquels se joignent une grande quantité de données douteuses ou manifestement fausses, soit, ce que l'on voit encore, qu'on ne se donne même point la peine de les échafauder sur aucune espèce de faits. De nombreux exemples en font foi. Des esprits hardis et curieux entreprennent d'établir la philosophie de la religion sans une connaissance préalable un peu solide des faits dont ils prétendent offrir la synthèse et la formule.

N'eût-on que le désir de rendre moins faciles d'aussi regrettables écarts, notre objet se légitimerait déjà suffisamment. Mais nous avons en vue également le philosophe qui désire se faire, par l'étude comparative, une idée précise des tendances auxquelles les grandes religions des peuples civilisés ont prétendu répondre, et se propose de saisir les lignes maîtresses des principaux systèmes. Nous ne pensons pas moins au spécialiste, qui consacre son temps et ses travaux à un champ défini et borné de ce vaste sujet, et à l'historien, qui se propose d'embrasser dans son ensemble le développement de la civilisation : ni l'un ni l'autre n'a le loisir ni les moyens de recourir aux sources et de se donner le luxe d'une connaissance de première main. Le voudrait-il, d'ailleurs, qu'il aurait besoin avant tout d'une vue générale de ce vaste ensemble, d'une sorte de carte géographique lui donnant à larges traits la figure et les proportions des différentes contrées qu'il se prépare à explorer. Un résumé fait avec soin lui servira de guide dans son voyage à travers ces routes immenses où l'humanité a déposé sa foi et ses espérances.

C'est à de pareils besoins que mon livre se propose de répondre. Je n'ai point reculé devant la forme du paragraphe détaché, présentant en quelques lignes une vue d'ensemble, le résumé d'une période ou d'une direction de la pensée religieuse, de véritables *conclusions*. Ces conclusions ont été tantôt empruntées directement à l'étude des sources, tantôt (car on ne saurait posséder également sur tous les points une compétence de première main) puisées chez les auteurs qui m'ont semblé mériter le plus de confiance. J'ai joint à ces paragraphes, d'allures brèves et concises, des notes explicatives et quelques renvois bibliographiques qui font sentir le lien de mon exposition avec les plus récents travaux, avec les discussions des dernières années.

Toutefois, même dans ces limites, notre essai pourra sembler insuffisant, puisqu'il n'embrasse pas l'ensemble des religions. Il nous reste à expliquer pourquoi nous avons cru devoir exclure de notre cadre les religions universalistes, telles que le Buddhisme, le Christianisme, et l'Islamisme, nous bornant à mentionner leur point de départ. Il nous a semblé que ces parties pouvaient être détachées sans grand inconvénient. Les commencements de l'Islamisme sont caractérisés avec assez de précision pour qu'on puisse porter un jugement motivé sur la grande révolution religieuse tentée par Mohammed. Il en est de même du Buddhisme. Quant au Christianisme, les principales questions qui concernent son origine ont été assez agitées devant le public, depuis quelques années, pour que les hommes sincèrement curieux puissent se rendre suffisamment compte des plus importants résultats. Nous avons redouté, d'ailleurs, d'étendre outre mesure les bornes de ce résumé succint. Deux autres lacunes concernent la religion des Celtes et celle du Japon. Je n'ai pu arriver sur ces deux points à des conclusions que j'osasse offrir avec

assurance au public instruit, et j'ai cru mieux faire de m'abstenir.

Il doit être bien entendu que je me suis plutôt occupé d'exposer l'*histoire de la religion* que l'*histoire des religions*. Bien qu'un livre conçu à la façon du mien puisse remplir. à beaucoup d'égards et en l'absence d'un résumé analogue, le rôle d'un manuel de l'histoire des religions anciennes, je dois cependant faire valoir une distinction qui est mise en lumière par l'Introduction. La matière est la même dans les deux cas; c'est le point de vue qui diffère. L'historien *des religions* se préoccupe peu du lien qui réunit ses différents tableaux; l'historien *de la religion* se propose, au contraire, de montrer comment le grand fait psychologique, auquel nous donnons le nom de religion, s'est développé et manifesté sous des formes variées chez les différents peuples et dans les différentes races qui occupent l'univers. Il fait voir comment toutes les religions, y compris celles des nations les plus civilisées, sont nées des mêmes germes simples et primitifs; il fait voir en même temps quelles circonstances ont favorisé ou contrarié la croissance de ces germes de façon à aboutir à un misérable polydémonisme ou à de hautes conceptions touchant la divinité et ses rapports avec le monde. A une classification de laboratoire purement artificielle, nous substituons l'idée d'évolution et de développement, aussi vraie sur le domaine spécial de l'idée religieuse que sur celui de la civilisation générale.

La traduction française, que nous devons à la plume de notre ami, M. Maurice Vernes, a été, de notre part, l'objet d'une révision attentive. Nous avons tenu compte des travaux parus dans ces quatre dernières années et apporté à notre œuvre un grand nombre de modifications de détail dont pourront s'apercevoir ceux qui compareront la présente

édition, soit à l'ouvrage hollandais (1876), soit à la traduction anglaise, qui a paru en 1877 par les soins de M. le professeur J.-E. Carpenter (1).

Nous sommes heureux que l'apparition de ce volume coïncide avec un sentiment croissant de l'importance des études d'histoire religieuse. Aux travaux tantôt estimables, tantôt éminents, que l'érudition française a publiés sur ce domaine depuis quelques années, il nous a semblé parfois qu'il manquait une connaissance précise de l'ensemble des questions et de leur importance respective. Nous serions aise qu'on appréciât à ce point de vue, dans les cercles savants, l'utilité d'une œuvre modeste, mais qui, nous croyons pouvoir le dire, donne une idée exacte du point d'arrivée actuel de la science.

C.-P. TIELE.

Leyde, Janvier 1880.

---

(1) Voyez ci-dessus l'avertissement du traducteur pour la seconde édition. Une traduction allemande du *Manuel* a paru en 1880.

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE

DE LA

RELIGION

JUSQU'AU TRIOMPHE DES RELIGIONS UNIVERSALISTES

INTRODUCTION

Bibliographie. — Parmi les anciens ouvrages consacrés à l'histoire générale de la religion, nous croyons utile de rappeler les suivants : ***Meiners***, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, 2 vol., Hanovre, 1806-1807. Cette œuvre n'est ni aussi générale, ni aussi critique que le veut son titre. — *Benjamin Constant*, De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, 5 vol., Paris, 1824-1831. Bien que le champ des recherches se soit singulièrement élargi par l'effet des récentes découvertes depuis le moment de l'apparition de ce livre et qu'à maint égard il ait vieilli, il mérite cependant encore d'être lu comme une étude considérable. Son grand mérite est d'avoir établi fermement la distinction entre la religion comme telle, — le sentiment religieux, — et les formes de la religion et fait un premier effort pour esquisser le développement de celle-ci.

Il est traité du sentiment religieux et d'une façon très-originale, dans une importante étude : *D. G. Brinton*, The religious sentiment, its source and aim, New-York, 1876. C'est à un point de vue conservateur que se place *A. M. Fairbairn*, dans ses Studies in the philosophy of religion and history, où il traite de la religion et de son histoire; cet ouvrage abonde en considérations instructives et en remarques profondes reposant sur une large connaissance des phénomènes religieux.

Les ouvrages ci-dessous sont consacrés à la doctrine des anciennes religions : *F. Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Vœlker, 4 volumes avec atlas, Leipzig et Darmstadt, 1819-1821; *F. C. Baur*, Symbolik und Mythologie, oder die Naturreligion des Alterthums, 3 vol., Stuttgard, 1824-1825. — Ces deux œuvres ont vieilli ; les considérations qu'on y présente reposent la plupart du temps sur des données très-incomplètes ou inexactes. L'idée fondamentale erronée dont sont partis les deux écrivains, à savoir que la mythologie est, à proprement parler, une méprise, en ce sens que le peuple aurait pris à la lettre le langage figuré employé par d'anciens sages et poètes, a exercé une influence funeste sur l'explication qu'ils ont présentée des mythes; ils y ont trouvé à l'aide de leur fantaisie et parfois avec une rare intelligence, une profonde sagesse qui leur était étrangère à l'origine. — Tout autre est la méthode suivie dans le petit ouvrage de *F. L. W. Schwarz*, Der Ursprung der Mythologie, Berlin, 1860. Partant de la comparaison des mythes grecs et germaniques, l'auteur cherche l'origine de la mythologie dans l'observation et l'explication primitives de la nature ; le contenu de son livre est riche, mais les mythes y sont presque exclusivement considérés comme des mythes de la tempête et de l'orage (mythes du tonnerre). Dans un ouvrage plus récent : Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Rœmer und Deutschen, in ihrer Beziehung zur Mythologie, 2 vol., vol. I, Soleil, Lune et Étoiles (Berlin, 1864) ; vol. II, Nuages et Vent, Éclair et Tonnerre, il a su

faire également leur place aux autres mythes de la nature.

On trouvera plus d'esprit de système que d'histoire dans *L. Noack*, Mythologie und Offenbarung, Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtl. Entwickelung, etc., 2 vol., Darmstadt, 1845. — Un auteur qu'on peut encore utiliser, point toutefois pour les parties qui se rapportent aux religions dites païennes, est *A. von Cœlln*, Lehrbuch der vorchristl. Religionsgeschichte, Lemgo et Detmold, 1853)

J. H. Scholten, Geschiedenis der Godsdienst en Wijsbegeerte, 3e édition, Leyde, 1863. L'histoire de la religion, malgré les développements et les améliorations considérables qu'elle a reçus dans cette nouvelle édition, reste cependant avant tout une introduction à l'histoire de la philosophie, qui est la principale chose pour l'auteür. (Traduction française de A. Réville). — *O. Pfleiderer*, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 vol., Leipzig, 1869. Du même, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, Berlin, 1878. Une seconde édition est en cours de publication ; le premier volume a seul paru (Berlin, 1883) ; il comprend l'histoire de la philosophie de la religion ; l'histoire proprement dite de la religion considérée comme point d'appui pour la philosophie de la religion, ne trouvera place que dans la seconde partie de l'ouvrage. L'objet principal pour Pfleiderer, c'est la philosophie ; il a néanmoins fait de l'histoire de la religion une sérieuse étude. — A consulter aussi *Max Müller*, Chips from a german Workshop, qui, principalement dans les deux premiers volumes, renferme une série d'essais sur les religions de différents peuples, entre autres le fameux article sur la mythologie comparée qu'Ernest Renan a traduit en français et qui, lors de son apparition, attira l'attention générale. La conception mythologique (la mythologie « maladie [disease] du langage ». d'après laquelle les auteurs des mythes auraient eu parfaitement conscience qu'ils ne s'exprimaient qu'en images, en sorte que c'est à la seule méprise des générations suivantes que nous serions redevables des représentations per-

sonnelles ou des figures divines, cette conception l'auteur l'a développée et expliquée avec plus de précision dans ses Lectures on the science of language, 1re série, Londres, 1861 ; seconde série, ibid., 1864 ; dans ses Lectures on the science of religion, Londres, 1873, et enfin dans ses Lectures on the origin and growth of religion, Londres, 1878. (En français, traduction Dietz, la science de la religion ; traduction Harris, Essais sur l'histoire des religions ; traduction Perrot, Essais sur la mythologie comparée ; traduction J. Darmesteter, Origine et développement de la religion). Ceux-là même qui, comme c'est mon cas, ne peuvent partager le point de vue fondamental de l'éminent écrivain, n'en rendent pas moins hommage à la richesse de ses connaissances, à la pénétration de son esprit et à son grand talent littéraire. Son principal contradicteur est le savant sanscritiste américain *W. D. Whitney*, dans ses Oriental and linguistic studies, 2 vol., New-York, 1873-1874 et dans un essai sur le soi-disant hénothéisme dans la Revue de l'histoire des religions de M. Vernes, t. VI (1882). — Voyez aussi *Whitney*, On the so-called science of religion.

A. Réville traite des principales questions touchant la méthode de l'histoire des religions et les phénomènes qu'elle a à prendre en considération avec sa clarté habituelle et d'un style animé dans ses Prolégomènes de l'histoire des religions, Paris, 1881. — On trouvera un aperçu populaire, quoique très-rapide, de l'histoire des religions anciennes dans *G. Rawlinson*, The Religions of the ancient world, Londres, 1883 (1).

(1) Au point de vue du lecteur français, rappelons l'ouvrage fameux de *Dupuis*, l'Origine de tous les cultes, 3 vol. in-4° et atlas, 1795, où l'auteur ramène les diverses religions à des phénomènes astronomiques, dont le sens primitif aurait été perdu. — L'ouvrage de *Creuzer*, apprécié plus haut, a été traduit et refondu dans notre langue par *J. D. Guigniaut* sous le titre de Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs

I. Idée et objet de l'histoire de la religion. — L'histoire de la religion ne se contente pas de décrire les religions particulières (*hiérographie*) ou de raconter leurs destinées et leurs modifications (*histoire des religions*); mais elle se donne pour tâche de montrer comment la religion, c'est-à-dire, d'une manière générale, le rapport entre l'homme et les puissances surhumaines auxquelles il croit, s'est développée dans le cours des âges chez les différents peuples et familles de peuples, et par celles-ci au sein de l'humanité.

La définition de la religion comme étant le rapport entre l'homme et les puissances *surhumaines* auxquelles il croit, n'est pas une définition philosophique et laisse ouverte la question concernant l'essence de la religion. C'est avec intention qu'il n'a pas été parlé de puissances suprasensibles, ce qui aurait exclu les dieux visibles. Ces puissances sont surhumaines, non pas

formes symboliques et mythologiques, 10 vol., Paris, 1825-1851. — Dans la collection Migne se trouve un Dictionnaire universel historique et comparatif de toutes les religions du monde, etc., rédigé par l'abbé *Bertrand*, 4 vol. in-4°, Paris, 1848-1851; cet ouvrage est malheureusement des plus médiocres. — On ne fera point grand profit de la traduction réduite donnée par Dietz d'un ouvrage de *Bunsen*: Dieu dans l'histoire, Paris, 1868, non plus que du livre de *Edgar Quinet*, Le génie des religions (2e édit., Paris, 1851). Dans La science des religions de *Émile Burnouf* (Paris, 1872) des combinaisons fantaisistes ont amené l'auteur à des résultats inadmissibles. Les origines de la religion par *J. Baissac* (2 vol., Paris, 1878) sont une médiocre compilation gâtée par l'esprit de système. La

toujours en réalité, mais dans la pensée de leurs adorateurs. — L'histoire de la religion, à la différence d'une histoire des religions, a surtout devant les yeux l'unité du phénomène psychologique, qui s'est manifesté au cours des siècles d'une façon si différente chez les divers races et peuples ; elle cherche à découvrir les causes de ce développement varié.

2. Contenu et limites. — L'hypothèse du développement, qui est le point de départ de l'histoire de la religion, laisse intacte la question de savoir si toutes les religions sont les rejetons d'une religion préhistorique unique, ou si les différentes familles de religions dérivent d'autant de religions n'ayant entre elles qu'une parenté idéelle et s'étant formées indépendamment, — ce qui n'est pas invraisemblable. Mais elle signifie que tous les changements et les réformes survenus dans les religions, lesquels, au point de vue de l'appréciation subjective, peuvent être considérés comme un recul ou un progrès, sont la conséquence d'une croissance naturelle, et par là

portion parue (vol. I) de La mythologie comparée de *Girard de Rialle* (Paris, 1878) offre, en revanche, de sérieuses qualités. Il ne faut point omettre enfin les Principles of sociology de *Herbert Spencer* (traduction Cazelles, Principes de sociologie, Paris, 1880, 2 vol.). L'auteur y traite avec grand détail de la genèse des religions, qu'il croit pouvoir ramener à la croyance initiale en la survivance humaine et aux conséquences de cette croyance, autrement dit au culte des ancêtres. Sa théorie a été discutée et réfutée par *A. Réville* dans la Revue de l'histoire des religions de M. Vernes, 1881, t. IV, p. 1, suiv., article intitulé La nouvelle théorie évhémériste *(Trad.)*.

reçoivent leur meilleure explication. L'histoire de la religion met en lumière comment ce développement est déterminé par le caractère des peuples et des races autant que par l'influence des circonstances où ceux-ci se trouvent placés et d'individualités spéciales, et par quelles lois fixes il est dominé. Ainsi envisagée, elle est réellement une histoire, et non une classification morphologique des religions, établie sur des règles arbitraires.

Comparez *J.-J. Doedes*, De toepassing van de ontwikkelingstheorie niet aantebevelen voor de Geschiedenis der Godsdiensen, Utrecht, 1874. Dans le sens contraire: *C.-P. Tiele*, de Ontwikkelingsgeschiedenis van den Godsdienst en de hypothese waarvan zij uitgaat, dans le Gids, 1874. Ce second écrit a amené une réplique du professeur Doedes d'Utrecht, ainsi que l'intervention du professeur Pfleiderer, alors à Iéna et enfin une duplique de Tiele. Le même a traité des lois qui président à l'évolution religieuse dans le Theologisch Tijdschrift de Leyde, 1874; une traduction abrégée de cette étude a paru dans la *Revue politique et littéraire* (12 août 1876) sous le titre de *Lois du développement religieux.* — Cf. les observations présentées par Maurice Vernes sur la classification des religions. (Bulletin critique de l'histoire générale des religions dans la Revue de l'histoire des religions, III (1881).

3. **Grandes lignes du sujet.** — Différentes raisons rendent vraisemblable que, à la plus an-

cienne religion, qui n'a laissé que de faibles traces, a succédé une période où dominait généralement l'Animisme, — actuellement encore représenté parce qu'on appelle ordinairement religions des sauvages, et que nous préférons nommer religions-de-tribus polydémonistes et magiques, — lequel aboutit de bonne heure, chez les nations civilisées, aux religions nationales polythéistes, reposant sur une doctrine traditionnelle. Plus tard seulement sortirent çà et là du polythéisme des religions nomistiques, ou communions religieuses fondées sur une loi ou écriture sainte, et dans lesquelles le polythéisme cède plus ou moins la place au panthéisme ou au monothéisme. Au sein de ces dernières, enfin, ont pris racine les religions universalistes ou humaines, qui partent de principes et de maximes. Si l'on se propose uniquement pour but d'esquisser d'une façon abstraite le développement de l'idée religieuse dans l'humanité, c'est cet ordre que l'on peut suivre.

Aux religions nationales polythéistes appartiennent la plupart des religions ariennes (*vulgo* indo-européennes) et sémitiques, ainsi que la religion égyptienne, avec plusieurs autres encore. Les religions nomistiques sont le Confucianisme, le Taoïsme, le Mosaïsme du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne et le Judaïsme qui en est sorti, le Brâhmanisme, le Mazdéisme. Les religions universelles sont le Buddhisme, le Christianisme et le Mahométisme. La religion préislamique des Arabes

n'est point, à la vérité, une religion nomistique; mais, sans le Judaïsme, pour ne pas parler du Christianisme, l'Islamisme ne se serait jamais fondé.

Par rapport au Mahométisme, le professeur Kuenen fait quelques restrictions, que je crois fondées en général, dans ses Hibbert-Lectures. Voyez l'édition française par M. Vernes : Religion nationale et religion universelle (Paris, 1883).

4. Point de vue historique. — Mais, quand on expose l'histoire générale de la religion, on doit avoir aussi égard à la parenté généalogique et aux rapports historiques des religions entre elles. Ces rapports ont donné naissance à des courants de développements différents et absolument indépendants, qui souvent se sont retrouvés plus tard confondus dans un même lit. Il serait déraisonnable de décomposer ces groupes historiques au profit d'une classification systématique.

Nous appelons généalogiquement apparentées les religions qui procèdent évidemment soit l'une de l'autre, soit simultanément d'une autre religion, celle-ci étant historiquement connue ou préhistorique, de la façon dont les religions védique et ancienne-éranienne procèdent de l'arienne, le Confucianisme et le Taoïsme de la vieille religion chinoise, le Buddhisme du Brâhmanisme, etc. Dans le cours de l'histoire, il se rencontre aussi que des religions qui ne sont point de même famille viennent en contact; et quand, alors, elles exercent une influence mutuelle, en sorte que les usages, les conceptions et les dieux de l'une passent dans

l'autre, nous appelons cela rapports historiques. C'est le cas, par exemple, pour les religions nord-sémitiques en face de la religion dite accadienne ou sumérienne, pour la religion grecque à l'égard des religions nord-sémitiques et de celles de l'Asie mineure, et pour la religion romaine à l'endroit de la religion grecque.

5. **Division.** — Pour les raisons ci-dessus énumérées, nous partageons notre histoire de la façon suivante :

1° Nous nous efforçons, à l'aide des religions-de-tribus polydémonistes et magiques encore actuellement existantes, d'apprendre à connaîtrc l'Animisme, en tant que celui-ci doit avoir précédé les religions historiquement connues et leur sert de point de départ à toutes. Par l'exemple des peuples américains les plus développés (Mexicains et Péruviens) et des Finnois, nous pouvons voir jusqu'à quelle hauteur peut s'élever une religion animiste, même là où elle est abandonnée à elle-même, quand elle se développe dans des circonstances favorables. Cela nous servira de transition pour arriver à l'histoire proprement dite de la religion, que nous traiterons dans l'ordre ci-dessous ;

2° La religion chez les Chinois ;

3° Chez les Chamites, les Sémites proprement dits et les Sémites du nord ou Mésopotamiens ; il y sera en même temps traité de la religion dite accadienne ou sumérienne, qui domine toutes les religions nord-sémitiques ;

4° Chez ceux des Ariens (Indo-Européens) qui n'ont point été du tout, ou qui n'ont été que très-peu en contact avec les Sémites, Ariens anciens et Ariens orientaux ou Indo-Erâniens, Letto-Slaves et Germains ;

5° Chez ceux des Ariens (Indo-Européens) dont la religion nationale a été enrichie ou mélangée d'un certain nombre d'éléments nord-sémitiques ou chamitiques, à savoir les Grecs et les Romains.

L'histoire du développement intérieur et la comparaison respective des religions universalistes, qui est trop compréhensive et réclamerait une étude à part, reste en dehors de notre plan. Toutefois, sous le numéro 3, on indiquera comment l'Islamisme est sorti de la religion sémitique; sous le numéro 4, comment le Buddhisme est né du Brâhmanisme, et, sous le numéro 5, comment le Christianisme européen est résulté de la combinaison des religions sémitique et arienne.

Une description des religions dites des sauvages, qui appartient à l'ethnologie, ne rentre naturellement pas dans notre plan. Elles n'ont pas d'histoire, et elles ne figurent dans l'enchaînement historique que pour nous permettre de nous représenter les religions animistes anciennes et préhistoriques dont elles sont les restes, on pourrait dire les ruines. Aussi nous contenterons-nous de quelques traits essentiels. C'est à dessein qu'il n'est rien dit des Japonais, puisque l'histoire de leur religion actuellement encore en vigueur appar-

tient à celle du Buddhisme, et que l'étude de leur ancienne religion nationale (désignée par le nom de Shinto, emprunté au chinois, qui signifie la voie ou la doctrine des esprits, et peut-être originaire elle-même de Chine) n'a pas encore donné de résultats suffisamment certains. C'est ce que l'on peut dire aussi de la religion des Celtes, que nous avons pour cette raison laissée hors du cercle de nos investigations [1].

6. **Universalité de la religion.** — La question de savoir si la religion est aussi ancienne que l'humanité, ou si elle n'a pris naissance que plus tard, ne peut pas plus être tranchée par la recherche historique que la question qui concerne son origine et son essence : elle ne peut être résolue que par la psychologie, et elle est purement philosophique. L'assertion d'après laquelle il y aurait des peuples ou des tribus sans religion repose soit sur des observations inexactes, soit sur une confusion d'idées. On n'a jamais encore rencontré de tribu ou de nation qui ne crût à des êtres supérieurs, et les voyageurs qui ont avancé cette opinion ont été plus tard contredits par les faits. On a donc le droit d'appeler la religion, prise dans son sens le plus large, un phénomène propre à l'ensemble de l'humanité.

1 Consultez sur ce dernier point une bonne monographie de M. H. Gaidoz, *Esquisse de la Religion des Gaulois*, Paris, 1879.

LIVRE I

LA RELIGION SOUS L'EMPIRE DE

L'ANIMISME

CHAPITRE PREMIER

L'ANIMISME ET SON INFLUENCE SUR LA RELIGION EN GÉNÉRAL

BIBLIOGRAPHIE. — *Tylor*, Primitive culture, 2 vol., 2e édit., Londres, 1878 (traduction Brunet et Barbier, La civilisation primitive, 2 vol.) ; du même. Researches into the early history of Mankind, Londres, 1870. — *Sir John Lubbock*, Origin of civilisation, Londres, 1874 (traduction Barbier, Origines de la civilisation). — *Fritz Schulze*, Der Fetichismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte. — Avec les deux ouvrages qui sont mentionnés en premier lieu, Tylor a ouvert une voie nouvelle aux recherches concernant les religions des peuples non civilisés. Il joint à ses connaissances positives une vue claire et large et excelle dans l'art de disposer ses matériaux. Ses considérations sur la nature et l'origine des idées religieuses animistes doivent être acceptées avec quelques modifications partielles. L'ouvrage de Lubbock, à son tour, renferme bien des choses qui méritent l'attention, mais il repose en partie sur des hypothèses peu recommandables. Schulze est par-

tial, mais instructif. Il a le tort de donner une prépondérance exagérée à ce qui n'est qu'un des côtés de l'animisme, au fétichisme, et de ramener à celui-ci des phénomènes qui ne sont pas de son domaine.

Theod. Waitz, Anthropologie der Naturvœlker, vol. I : Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen, Leipzig, 2e édit., 1877. — *Oskar Peschel*, Vœlkerkunde, 2e édit., Leipzig, 1875 : ouvrage du plus haut intérêt, écrit dans un style attrayant. On trouvera beaucoup de renseignements utiles dans *Caspari*, Die Urgeschichte der Menscheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens (2e édit., 2 vol., Leipzig, 1877) et dans (*Rabenhausen*), Isis, Der Mensch und die Welt, 4 vol., Hambourg, 1863. — Les opinions émises par *Georg Gerland* dans ses Betrachtungen ueber die Entwickelungs-und Urgeschichte der Menschheit (Anthropologische Beitræge, 1, Halle, 1875) offrent un caractère particulier, souvent hypothétique, mais ne sont point toutes à rejeter. — *Adolf Bastian*, parmi les nombreux ouvrages duquel nous citerons seulement, comme se rapportant à notre présent objet, Der Mensch in der Geschichte, 3 vol., Leipzig, 1860 et Beitræge zur vergleichenden Psychologie (Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie), Berlin, 1868, mérite qu'on tienne compte de ses opinions ; malheureusement il se borne à nous offrir une accumulation désordonnée d'exemples pris à tous les temps et à tous les peuples sans indiquer aucune des sources où il puise : ce défaut rend ses ouvrages à peu près inutilisables. Son écrit intitulé Ein Besuch an San Salvador constitue cependant une heureuse exception. — Voyez aussi *M. Carrière*, Die Anfaenge der Cultur und das orientalische Alterthum, 2e édit., 1872 ; *A. Maury*, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen-âge, 3e édit., Paris ; et *C. P. Tiele*, De plaats van de Godsdiensten der Natuurvolken in de Godsdienstgeschiedenis, Amsterdam, 1873.

7. Les religions des peuples non-civilisés, restes d'une religion primitive. — La croyance que les religions des Sauvages ou des peuples non-civilisés à nous connues ou encore existantes, sont les restes, ou, pour mieux dire, les ruines, de la religion qui a régné dans l'humanité avant l'essor de la première civilisation et sont ainsi de nature à nous en donner la meilleure idée, s'appuie sur les raisons qui suivent :

1° D'après les plus récentes recherches, la civilisation générale n'était point alors parvenue à un degré supérieur à celui des peuplades sauvages actuellement existantes ; il n'est même point probable qu'elle se fût élevée aussi haut. Dans une civilisation pareille, il ne pouvait pas se rencontrer de croyances, d'idées ou d'usages religieux plus élevés que ceux que nous trouvons chez ces dernières ;

2° Les religions civilisées dont l'histoire remonte le plus haut, telles que les religions des Égyptiens, des habitants primitifs de la Mésopotamie, des Chinois, se montrent, bien plus encore que les religions plus récentes, sous l'influence des conceptions animistes ;

3° La mythologie et la théologie des peuples civilisé peuvent se retrouver presque entièrement dans les traditions et les idées des peuples sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai, mais sous une forme qui est plutôt non développée et originelle que dégénérée ;

4° Enfin, les nombreuses traces du culte animistes des esprits que présentent les religions les plus élevées s'expliquent parfaitement par la survivance ou la renaissance d'idées anciennes. On ne doit, toutefois, point oublier que les religions polydémonistes actuelles ne nous donnent qu'une image imparfaite des religions préhistoriques, parce qu'elles ne sont pas restées complétement immobiles, mais se sont un peu écartées de leur première forme, et, par conséquent, ne l'ont point conservée intacte.

On doit attacher une importance particulière au terme de « ruines; » car je n'estime en aucune façon que les religions aujourd'hui existantes des peuples non-civilisés (l'expression est du professeur A. Réville et doit, peut-être, être préférée à celle de « sauvages ») soient de nature à donner une image fidèle de la religion primitive de l'humanité. Au contraire, comme rien ne reste en place, elles se sont, sans doute aucun, développées au cours des siècles, tandis que, pour partie, elles s'abâtardissaient en même temps. L'isolement des peuples en question a rendu unilatéral leur développement en général et particulièrement celui de leur religion. La foi en la sorcellerie et en la thaumaturgie a fait surgir toute espèce de formes de superstitions, pratiques magiques et fétiches qui étaient certainement inconnus des temps primitifs. D'un autre côté, ces religions se sont survécu à elles-mêmes et sont devenues ainsi plus incomplètes et plus imparfaites, parfois aussi plus barbares et plus féroces. A mesure que les fétiches du plus bas degré se multi-

pliaient, les puissances supérieures se trouvaient refoulées au second plan, au moins dans le culte. Nous trouvons de ce fait un remarquable exemple dans les peuples polynésiens. Les personnages divins chez plusieurs d'entre eux, particulièrement chez ceux qui sont restés le plus groupés auprès du point central d'où il se sont répandus sur l'Archipel, sont plus nombreux et plus puissants que dans les fractions qui se sont le plus éloignées de ce même point central. Les néo-zélandais ne rendent guère plus un culte qu'aux esprits ou âmes des défunts.

8. **Conception de l'animisme.** — L'animisme n'est point par lui-même une religion, mais une sorte de philosophie primitive qui domine non-seulement la religion, mais la vie entière de l'homme à l'état de nature. C'est la foi en l'existence d'âmes ou d'esprits, dont les plus puissants, ceux dont l'homme se sent dépendant ou devant lesquels il tremble, sont seuls mis au rang d'êtres divins et deviennent les objets de l'adoration. On se représente ces esprits comme parcourant en liberté la terre et l'air, et apparaissant aux hommes, soit par leur propre mouvement, soit par contrainte, par l'effet d'une conjuration magique (*Spiritisme*). Mais ils peuvent également prendre pour demeure temporaire ou permanente un objet vivant ou inanimé, quel qu'il puisse être ; et alors cet objet, auquel on attribue une puissance supérieure, est adoré ou employé à la protection des personnes et des communautés (*Fétichisme*).

Le Spiritisme, au fond le même phénomène que nous appelons aujourd'hui encore du même nom, doit être *distingué* du fétichisme, mais il ne peut en être ***séparé*** que dans des cas fort rares. Il est difficile de déterminer lequel des deux est le premier en date : dans l'histoire ils sont également anciens. Fétichisme vient de *feitiço*, qui correspond, non à *fatum*, *chose fée* (De Brosses), mais à *factitius*, d'où l'ancien français *faitis* et l'ancien anglais *fetys*, c'est à-dire bien fait, beau, mais qui dans le latin du moyen-âge a la signification de « doué de force magique » (Tylor). Ce sont simplement deux aspects différents de la même chose, et, pour les réunir, j'ai choisi le mot d'Animisme, qui ailleurs, est généralement employé pour désigner ce que j'appelle Spiritisme. L'origine de ces deux derniers termes est suffisamment claire.

9. **Particularités caractéristiques.** — Les religions dominées par l'Animisme se font remarquer tout d'abord par une doctrine mêlée, confuse, indécise, par un polydémonisme sans ordre, qui n'exclut pas toutefois la foi en un esprit suprême, bien que cette croyance porte en général peu de fruits dans la pratique ; et d'autre part, par des incantations (*Magie*) qui ne s'élèvent que rarement à un culte proprement dit. Cependant, ou plutôt précisément à cause de cela, les magiciens et les prêtres fétichistes possèdent une grande puissance et sont même en quelques endroits organisés hiérarchiquement. On trouve aussi chez les peuples séparés par les plus grandes distances.

tels que les Nègres, les Polynésiens et les Américains, certaines associations secrètes, premiers modèles des mystères et des ordres sacrés organisés plus tard, lesquelles exercent une influence incontestable.

L'enchantement ou la magie règnent là où le but du culte n'est pas d'adorer les esprits, bien qu'on leur adresse de tels hommages pour les apaiser, mais particulièrement de se rendre maître d'eux au moyen d'incantations et de paralyser ainsi leur influence redoutée. Lorsqu'on arrive à se faire une idée plus élevée des êtres divins, ces enchantements se transforment en tentatives pour les apaiser, pour calmer leur colère. Chez les Hindous de l'époque brâhmanique pourtant, on retrouve encore l'ancienne conception dans la doctrine bien connue que l'on peut, au moyen de pénitences violentes et soutenues, contraindre les dévas à obéir à sa volonté et leur dérober une part de leur pouvoir. Le *tapas* (littéralement feu, chaleur, d'où l'ardeur du renoncement et de la pénitence volontaire), considéré lui-même à son origine comme une incantation, a ici pris la place de cette dernière. Remarquable exemple de la manière dont une conception très-primitive peut subsister dans une religion très-développée.

Il existe des réunions secrètes d'hommes comme de femmes en grand nombre chez les Nègres. Chez les Américains du nord, il existe trois associations secrètes, celles de *Jossakied*, *Meday* et *Wabeno*, qui, à ce qu'il paraît, comme les mystères grecs, se transmettent une certaine doctrine de l'immortalité; leurs membres sont tout au moins regardés comme nés de nouveau. (Voyez Waitz, *Anthropologie der Naturvœlker*, III, 215 ss.)

Les *Areoi* de Tahiti nous offrent le spectacle tout particulier d'un corps d'hommes considérables qui conservent et propagent les anciennes traditions, qui déjà sur la terre reçoivent des hommages comme des dieux et passent pour élevés au-dessus de toute loi morale. (Voy. Gerland dans Waitz, *op. cit.*, VI, 363-369.

10. **Place faite à l'idée morale.** — Dans les religions animistes règne la crainte plus que tout autre sentiment, tels que ceux de la reconnaissance et de la confiance, quoique celles-ci ne soient pas tout à fait absentes. Les esprits et leurs adorateurs sont également intéressés. Les méchants esprits reçoivent dans la règle plus d'hommages que les bons, les esprits inférieurs plus que les esprits supérieurs, les esprits de la localité plus que les esprits éloignés, les esprits particuliers plus que les esprits généraux. Leurs bénédictions ou leurs châtiments ne dépendent pas des bonnes ou mauvaises actions des hommes, mais seulement des offrandes ou des dons qu'on leur présente ou qu'on leur refuse. Cette religion n'a que peu ou point de rapport avec la moralité, et la doctrine de l'immortalité consiste presque exclusivement dans l'idée que la vie terrestre se continue ailleurs (*théorie de la continuation*), tandis que la doctrine que l'on recevra après la mort selon ses œuvres (*théorie de la rétribution*) laisse à peine apercevoir encore ses premiers éléments.

CHAPITRE SECOND

LA RELIGION ANIMISTE ET SON DÉVELOPPEMENT PARTICULIER CHEZ LES DIFFÉRENTS PEUPLES.

Bibliographie. — Sources générales : *Th. Waitz*, Anthropologie der Naturvœlker, vol. I-V (première partie), Leipzig, 1859-1865 (2e édit. du vol. I, Leipzig, 1877) ; vol. V (deuxième partie) et VI, continués par *G. Gerland*, 1870-1872. Ouvrage indispensable, qui témoigne d'autant de pénétration que de conscience. Les données contenues en ce travail, y compris celles qui se rapportent à la religion, sont toujours dignes de confiance ; mais les théories que l'auteur fonde sur les dites données sont de moindre valeur. Sous ce rapport Waitz est surpassé par Gerland, surtout dans le sixième volume. — *Friedrich Müller*, Allgemeine Ethnographie, Vienne, 1873 ; écrit très-court, mais toujours exact en ce qui concerne la religion. — *O. Peschel*, Vœlkerkunde, 2e édition, Leipzig, 1875. — *A. Réville*, Les religions des peuples non-civilisés, 2 vol., Paris, 1883. L'auteur y donne un remarquable aperçu des religions des peuples que l'on nomme habituellement sauvages ou à l'état de nature, et qu'il préfère appeler non-civilisés. Il traite successivement des noirs d'Afrique, des indigènes de l'Amérique (à l'exclusion des Mexicains, Péruviens et autres peuples à demi civilisés), des Océaniens et des Finno-Tartares. En règle générale, l'auteur a su discerner avec sûreté les meilleures sources d'informations, auxquelles il a ap-

pliqué une saine critique. — *G. Roskoff*, dans le livre intitulé : Das Religionswesen der rohesten Naturvœlker, Leipzig, 1880, cherche à établir contre Sir J. Lubbock, que toutes les races et peuples auxquels ce savant a refusé des sentiments religieux, ont possédé en réalité une religion ; sa démonstration est parfaitement solide. — Pour une littérature plus détaillée du sujet, voyez *Réville*, ouv. cité, I, p. 27-31.

En ce qui touche des groupes ethniques particuliers, nous citerons pour les Australiens : *Gerland-Waitz*, VI, 706-829. — *George Grey*, Journals of two expeditions of discovery in North-Western and Western Australia, 2 vol., Londres, 1841. Cf. *Tylor*, Primitive culture, I, 320 suiv.

Papous et Mélanésiens : *Gerland-Waitz*, VI, 516-705. (Voyez la littérature aux pages XIX suiv.) — *A. Goudzwaard*, De Papoewas van de Geelvinksbaai, Schiedam, 1863. — *Van Boudijck Bastiaanse*, Voyages faits dans les Moluques, à la Nouvelle-Guinée etc., Paris, 1845.

Malais. — Malais proprement dits : *Waitz*, V (première partie); Micronésiens et Polynésiens du nord-ouest : ibid, V (deuxième partie) ; Polynésiens : ibid, VI, 1-514. (Voyez la littérature, V, p. XXVI-XXXIV et VI, p. XIX-XXII). — On trouvera un bon aperçu dans *Oberlænder*, Die Inseln der Südsee, Leipzig, 1871. — Nous recommandons particulièrement : *C. Schirren*, Die Wandersagen der Neuseelaender und der Mauimythos, Riga, 1856 et *Sir G. Grey* (cf. ci-dessus pour les Australiens), Polynesian Mythology and ancient traditional history of the New-Zealand race, Londres, 1855. — Cf. également *W. W. Gill*, Myths and songs from the South-Pacific, with preface by Max Müller, Londres, 1876. — Les ouvrages de Sir G. Grey et de W. W. Gill sont écrits, en connaissance de cause, par des hommes qui ont longtemps fréquenté les indigènes. Grey donne cependant les récits mythiques sans grande explication, tandis que Gill les accompagne de commentaires très-risqués et souvent trop profonds. Le grand mérite de son livre est dans les chants

populaires qu'il a reproduits dans l'original en y joignant une traduction. — L'ouvrage de *A. Fòrnander*, An account of the Polynesian race, its origin and migrations, 2 vol., 1878-1880, est sans valeur au point de vue de l'histoire de la religion, parce qu'il sert à établir les plus étranges hypothèses. — Voyez aussi pour la littérature du sujet, *Réville*, ouv. cité, II, 6-12.

Peuples noirs et nations apparentées : *Waitz*, II. (Voyez la littérature, p. XVII-XXIV. — A. *Kaufmann*, Schilderungen aus Central-Afrika, Brixen, 1862. — On trouve un bon aperçu dans *Ed. Schauenburg*, Reisen in Central-Afrika von Mungo Park bis auf Dr. Barth und Dr. Vogel, 2 vol., 1859-1865. Les voyages de Vogel sont décrits dans *H. Wagner*, Schilderung der Reisen und Entdeckungen des Dr. Ed. Vogel, Leipzig, 1860. — *W. Bosman*, Nauwkeurige Beschrijving van de Guinese, Gout-tand-en slavekust, 2e édit., 1709 : ouvrage très-instructif et caractéristique. — Un livre excellent est celui de *S. Leighton Wilson*, History and condition of Western Africa, Philadelphie, 1859. — Beaucoup de bonnes choses dans *Brodie Cruickshank*, Eighteen years on the Gold Coast, Londres, 1853. — Important pour la connaissance de la hiérarchie sacerdotale, *T. E. Bowditch*, Mission to Ashantee, Londres, 1819. — On ne saurait absolument pas se fier à *J. B. Douville*, Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique équinoxiale, 3 vol., Paris, 1832. — Voyez pour la littérature, *Réville*, ouv. cité, I, p. 49-52 et 167-168. — Voyez également *R. Hartmann*, Die Nigritier, vol. I, Berlin, 1877, dont il a paru un résumé court et populaire, avec quelques améliorations sous le titre de Die Vœlker Africas, Leipzig, 1879. (Édition française, Paris.) La tendance de ces deux ouvrages est indiquée dans la remarque qui suit le paragraphe 11. — On ne trouve que des indications très-maigres sur la religion dans les récits de voyage de Barth, Speke et Grant et de sir Samuel Baker. — Cf. aussi *Cameron*, Across Africa, 2 vol., Londres, 1877.

Pour les Cafres, Hottentots et Boschimans, il faut avant

tout recommander l'excellent ouvrage de *G. Fritsch*, Die Eingeborenen Südafrika's, ethnographisch und anatomisch beschrieben, Breslau, 1872. — Le livre de *E. Casalis*, Les Bassoutos, Paris, 1860, est intéressant.

Races américaines : *Waitz*, vol. III et IV (littérature, III, p. XIX-XXXII et IV, p. VII-VIII. — L'ouvrage constamment utilisé de *J. G. Müller*, Geschichte der Amerikanischen Urreligionen, Bâle, 1855, contient d'abondants matériaux ainsi que des considérations et explications souvent fort justes ; mais la malheureuse tentative qu'a faite l'auteur de distinguer partout la foi du Nord aux revenants et aux esprits du culte rendu par le Sud au soleil, l'induit souvent à présenter les faits sous un jour qui n'est pas le vrai. — L'ouvrage de *D. G. Brinton*, The myths of the new World, a treatise on the symbolism and mythology of the red race of America, New-York, 1863, est original, mais n'embrasse qu'un côté de la question. — On continuera de consulter les ouvrages de *Brasseur de Bourbourg*, *Catlin* et *Schoolcraft* (voyez la littérature dans *Waitz*, aux indications duquel il faut joindre *Catlin*, A religious ceremony of the Maudans). Consultez encore pour l'ethnologie. *H. E. Ludewig*, The literature of American aboriginal languages, avec additions de Turner, édité par N. Trübner, Londres, 1857. — L'ouvrage de *H. H. Bancroft*, Native races of the Pacific states of North-America, 5 vol., 1875, abonde en faits, mais cette abondance même est écrasante par le défaut de discussion et d'une critique sévère. — Un petit livre très-digne d'attention est celui de *D. G. Brinton*, American Hero-Myths, a study in the native religions of the Western Continent, Philadelphie, 1882. — Littérature dans *Réville*, I, p. 208-211.

Pour la religion des Finnois : *M. Alex. Castrén*, Vorlesungen ueber die Finnische Mythologie, traduit du suédois avec remarques par A. Schiefner, Saint-Pétersbourg, 1853. Du même, Kleinere Schriften, publiés par Schiefner, ibid., 1862 (contenant une dissertation « Ueber die Zauberkunst der Finnen « et un « Allgemeine Uebersicht der Gœtterlehre

und des Magie der Finnen wæhrend des Heidenthums). » Les ouvrages de Castrén ont ouvert une nouvelle période dans l'étude des mythologies finnoise et voisines. Ils reposent sur des recherches personnelles et indépendantes, et la méthode mythologique employée par l'écrivain est également juste dans l'ensemble. Voyez aussi A. *Schiefner*, Heldensagen der Minussinschen Tataren, rythmisch bearbeitet, Saint-Pétersbourg, 1859. — L'édition la plus complète de la Kalévala est celle qu'a donnée *Lœnrott* en 1849, sous les auspices de l'université de Helsingfors (50 runes, contre 32 dans la première édition de 1835). Traduction de A. *Schiefner*, Kalewala, das National-Epos der Finnen, nach der 2 ten Ausgabe ins Deutsche uebertragen, Helsingfors, 1852. — La traduction Schiefner a été mise en français par Léonzon le Duc. — Comparez encore *H. R. von Schrœter*, Finnische Runnen, Upsal, 1819. — La Revue de l'histoire des religions a publié d'intéressantes études de *E. Beauvois*, intitulées La magie ches les Finnois, Paris, 1881, t. III, p. 273 ; 1882, t. V, p. 1 et t. VI, p. 257.

Pour les Lapons : *O. Donner*, Lieder der Lappen, Helsingfors, 1876. — Pour les Esthes : *J. B. Holzmayer*, Osiliana, Erinnerungen aus den heidnischen Gœtterkultus und alte Gebrauche, gesammelt unter den Insel-Esten dans Verhandll. der gelehtern Esthischen Gesellschaft, Dorpat, 1872. — Pour la littérature, voyez encore *Réville*, II, p. 178 et suiv.

11. Causes de la différence du développement. — La question du rapport des religions des sauvages avec les grandes familles religieuses historiques vient à peine d'être soulevée, et c'est seulement quand elle aura été résolue avec quelque sûreté qu'on pourra attribuer à chacune des religions de l'état de nature la place qui lui re-

vient dans l'histoire de la religion. Pour le moment, elles ne peuvent que donner une image des religions qui ont précédé celles des peuples civilisés, et leur description ne serait pas ici à sa place. Mais il est nécessaire d'indiquer les principales causes pour lesquelles la religion animiste, partout identique ou à peu près dans sa nature et jusque dans ses conceptions et ses usages, s'est développée chez les diverses races sous une forme aussi différente. Cela doit s'expliquer avant tout : 1° par le caractère différent de ces races; 2° par les contrées qu'elles habitaient et le genre d'occupations qui découlaient de ce séjour, et 3° par les rapports historiques où quelques-unes d'entre elles se sont trouvées avec les populations voisines.

La question du rapport des religions des sauvages avec les grandes familles religieuses historiques revient en deux mots à ceci : les premières sont-elles entièrement indépendantes, ou y a-t-il lieu de les considérer comme des parties arriérées et incomplètement développées de groupes plus importants, auxquels appartiennent les familles religieuses connues (telles que les familles sémitique et arienne)? Il y a un rapport réel entre la civilisation et la religion des Nègres et celle des peuples chamitiques. Le cas est le même pour les Peaux-Rouges et les Touraniens. Les polynésiens à leur tour offrent tant de points de contact avec les Ariens que Bopp à même essayé, bien que sans succès, de démontrer la parenté originelle de leurs langues. Gerland *(Anthropo-*

logische Beitræge, I, 396) a récemment rapproché tous les peuples africains Nègres, tribus Bantu (Cafres), Hottentots, Berbères, Gallas, etc., des Égyptiens et des Sémites pour en faire une famille commune qu'il nomme Arabico-Africaine,

Si cette hypothèse était admise, nous devrions incorporer toutes les religions africaines à celle des Chamites et des Sémites. Sans aller aussi loin, R. Hartmann, (*Die Nigritier*, vol. I, 1877) essaie de prouver l'unité de toutes les races africaines, mais il en écarte absolument les Sémites. Sa démonstration s'appuie pour le moment principalement sur les raisons physiques ; il s'engage à établir également l'unité de ces races par des raisons tirées de la langue et de la religion. Mais les recherches en sont encore à leur début, et il faudrait qu'elles eussent abouti à des résultats plus certains, avant que nous pussions en faire usage pour l'histoire de la religion.

12. Différences du caractère national. — Le caractère joyeux et insouciant du Nègre sensuel se reflète visiblement dans sa religion, de même que la religion du Peau-Rouge d'Amérique répond à son caractère sombre et mélancolique. Si le dernier est bien plus doué poétiquement que le premier, dont la mythologie est des plus pauvres et ressemble par là à celle des Sémites, les dispositions poétiques du Polynésien, telles qu'elles se révèlent dans sa riche mythologie, sont plus grandes encore. La grande influence du caractère national sur la religion est sensible surtout chez les peuples qui, bien qu'ha-

bitant sous le même climat et menant la même vie, comme les Papous, les Mélanésiens et les Polynésiens, se trouvent cependant à un niveau si inégal de développement religieux, tandis qu'au contraire la religion des Américains, bien que ceux-ci soient dispersés sur la totalité d'une des parties du monde, et diffèrent tellement entre eux par le degré de leur civilisation, présente partout le même caractère, et que les mêmes usages s'y retrouvent également partout.

13. **Différences dans l'habitat et dans le genre de vie.** — L'influence des lieux qu'habitent et du genre de vie que suivent les différents peuples doit aussi entrer en ligne de compte. Au dernier échelon se place la religion des mangeurs de racines d'Australie, qui pratiquent la chasse, mais s'y montrent peu adroits, et celle des Boschimans, qui vivent en bonne partie de rapine. Douce chez les Koikoin ou Hottentots et chez les Cafres, qui s'occupent principalement de l'élève du bétail, la religion se montre en revanche sanguinaire et cruelle chez quelques tribus de Nègres guerrières, tandis que chez ceux des Nègres qui s'adonnent principalement à l'industrie et au commerce, sans négliger d'ailleurs le bétail et la culture de la terre, le culte de la divinité revêt un aspect beaucoup plus humain et civilisé, l'esprit du négoce se manifestant toutefois par certaines ruses à l'endroit des esprits. Les mythes des Polynésiens trahissent immédiatement un peuple d'agricul-

teurs et de pêcheurs, et leurs coutumes religieuses correspondent entièrement à la nature voluptueuse qui les entoure.

14. **Relations avec d'autres peuples.** — A ce point de développement déjà, le mélange des peuples, ou simplement les relations établies entre eux, peuvent faire passer des conceptions et des institutions religieuses de l'un à l'autre. La race mêlée des Mélanésiens se distingue à beaucoup d'égards des Polynésiens ; mais ils ont adopté la religion de ces derniers, bien que sous une forme très-dégénérée. Les Abantus ou Cafres, qui touchent de près aux Nègres, mais n'ont qu'une parenté éloigneé avec les Koikoin ou Hottentots, ont emprunté à ces derniers différentes idées religieuses.

Gerland (voy. Waitz, VI. 675) nie que les Mélanésiens aient emprunté leur religion aux Polynésiens. L'assertion n'est pas non plus absolument exacte sous cette forme; mais les Mélanésiens sont une race formée du mélange des Polynésiens et des Papous, où la religion des premiers a conservé la première place et s'est développée d'une façon indépendante. Leur dieu suprême *Ndengeï* n'est que la forme dégénérée de *Tangaloa*, le dieu universellement adoré des Polynésiens. Toutefois, les Mélanésiens lui ont attribué les mythes qui leur sont propres, et qui sont inconnus des Polynésiens. Ils se distinguent de ces derniers par une plus grande rudesse, de moindres aptitudes poétiques ; mais, en revanche, par un tempérament moins porté au plaisir et à la débauche. Par

leurs mœurs, ils se rapprochent beaucoup plus des Papous.

La religion des Cafres, comme caractère et conceptions, ressemble beaucoup plus à celle des Hottentots qu'à celle des Nègres. Le mythe de *Unkulunkulu*, l'aïeul, le Créateur, ne diffère point en fait de celui que les Hottentots rapportent à leur principale divinité, le dieu de la lune, *Heitsi-ebib*. Le nom de *Utixo*, par lequel les Cafres désignent le dieu suprême, a été également emprunté aux Hottentots.

15. **Les religions américaines.** — Les religions primitives d'Amérique montrent l'Animisme religieux à ses différents degrés de développement. On y trouve, chez une seule et même race dont les religions sont marquées partout du même caractère et ont en commun certains usages spéciaux, la plus riche variété de développement religieux. Chez quelques tribus, telles que les Shoshonies et les Comanches dans l'Amérique du Nord, les Botokudos et les Ottomaques, les Indiens des Pampas, quelques sauvages du Brésil et les habitants de la terre de Feu dans l'Amérique du Sud, on peut à peine retrouver les premiers germes d'un culte. A un degré plus élevé, il faudra placer les peuples du nord-ouest des États-Unis de l'Amérique septentrionale, les Caraïbes de l'Amérique centrale et, parmi les Hyperboréens qu'unit une étroite parenté, les Esquimaux.

Mais ils sont singulièrement distancés par les sauvages de l'Amérique du Nord qui habitent à

l'est du Missouri et au sud du Canada. Pour ce qui est de leur mythologie, de leur culte et de leurs usages, ces derniers ont presque atteint le degré de développement des Polynésiens; ils adorent principalement des esprits d'un rang inférieur, de préférence des esprits qu'ils redoutent; toutefois, ils reconnaissent tous un grand Esprit, Créateur de tout ce qui existe. Les Natchez, petite tribu du confluent du Mississipi et de la Rivière-Rouge, avaient même établi une théocratie, fondée sur le culte du soleil, et semblent avoir exercé par leur religion une grande influence sur les tribus voisines.

Le caractère de l'Américain, avec sa gravité sombre, ses allures réfléchies et taciturnes, sa passion associée à une possession de soi-même qui se manifeste au dehors par le sérieux de sa tenue et une indifférence, au moins apparente, et lui fait supporter en riant les plus effroyables tourments, se réfléchit dans sa religion. Celle-ci se distingue par des mortifications cruelles et par des cérémonies sanguinaires qui n'ont pas cessé, même au temps d'une civilisation plus avancée. Le mythe du héros qui est adoré comme le fondateur de cette civilisation (à l'origine un dieu solaire) se retrouve aussi bien chez les tribus sauvages que chez les peuples sédentaires, et les héros nationaux se ressemblent partout. Les usages qui peuvent être regardés comme universellement répandus sont : le bain de vapeur pour produire l'extase, le jeu de paume sacré et l'incantation avec la crécelle. Chez les peuples les plus éloignés règne la

même coutume de tirer du sang de parties déterminées du corps, considérées comme le siége de l'âme, cérémonie qui doit avoir remplacé les sacrifices humains, et qui, chez les Chérokies, les Aztèques, les Mayas et les Péruviens, précède le baptême et la désignation du nom. Cet accord si grand fait d'autant plus ressortir la différence de développement, surtout quand on songe que les plus proches parents des Aztèques tellement civilisés du Mexique, sont les Shoshonies et les Comanches, peuples « qui sont plus rapprochés des animaux que sans doute aucune autre partie de la race humaine. » *(Report of the Commission of Indian affairs,* 1854, p. 209.)

Le grand Esprit, un *primus inter pares*, est incontestablement d'origine indigène.

La religion des Natchez s'élève par sa seule organisation au-dessus de celles de ses voisins, mais elle n'est pas autre chose qu'un Animisme organisé. Le roi absolu était frère du soleil et prêtre suprême, et on attribuait à toute espèce de feux, même à celui qui servait aux usages domestiques, — toutefois de préférence à celui qui était constamment entretenu dans le temple, — une sainteté spéciale. Le progrès religieux semble là aussi coïncider avec l'introduction de l'agriculture.

16. **Péruviens et Mexicains.** — Le mélange de tribus différentes opéré par migration ou conquête, l'échange de la vie errante de chasseurs ou de pêcheurs contre l'existence assise de l'agriculteur et la fondation d'État réguliers, déterminèrent chez les Muyscas ou Chibchas (Nouvelle-Grenade) et chez les Mayas (Amérique cen-

trale, particulièrement le Yucatan), mais surtout chez les Péruviens et les Mexicains, un grand progrès, qui se fit sentir également sur le terrain religieux, et ce progrès ne peut pas être mis, comme on a essayé de le démontrer, sur le compte de colons étrangers. Les êtres que ces peuples adorent ne sont encore ni des dieux, ni autre chose que des esprits; ils sont toutefois les représentants des puissances et des phénomènes naturels supérieurs. Les usages, le culte et la croyance en l'immortalité sont également animistes en fait. Cependant, on ne peut méconnaître dans l'idée qu'ils se font des puissances supérieures et des rapports où ils se trouvent avec celles-ci le commencement de conceptions plus pures et plus rationnelles. Quelques princes, tant au Pérou qu'au Mexique, ont même essayé d'introduire des réformes assez importantes, qui témoignent d'un grand mouvement des esprits. Ces réformes, malgré le médiocre succès qui signala leurs débuts, auraient sans doute fourni, à la longue, les bases d'un nouvel ordre de choses, si la conquête espagnole n'avait brisé dans son cours le développement indépendant de ces nations. Les religions du Mexique et du Pérou, si elles n'ont pas dépassé le terrain de l'Animisme, en ont tout au moins atteint les extrêmes limites.

On a souvent prétendu que la civilisation du Mexique et du Pérou était redevable de son origine à des colons

étrangers. Les folles imaginations qui parlent d'une immigration des dix tribus d'Israël, de princes welches ou de marchands phéniciens en Amérique, ne méritent pas une réfutation. La supposition qui fait aborder au Mexique des représentants de l'Asie orientale est plus sérieuse. C'est l'idée déjà soutenue par Humboldt (*Ansichten der Natur*, I, 214). De Guignes, Paravey et Neumann ont tiré de l'ouvrage chinois intitulé *Nan-ssu*, c'est-à-dire *Histoire du Sud*, cette conclusion que les Chinois avaient reconnu l'Amérique aux environs de l'an 458 de l'ère chrétienne, conclusion combattue par Klaproth (*Nouvelles Annales des Voyages*, 1831). On trouve tous les éléments de la question réunis dans l'ouvrage de Ch.-G. Leland, *Fusang, or the discovery of America by Chinese Buddhist priests in the 5th. Century*, Londres, 1875. Toutefois, les traits de la description de cette terre de Fu-sang ne s'appliquent généralement pas à l'Amérique, mais tout à fait au Japon. Les preuves alléguées par G. d'Eichthal (*Études sur les Origines bouddhiques de la Civilisation américaine*, Paris, première partie, 1865) sont également très-faibles.

Les noms par lesquels ces nations désignent les dieux en général, *teotl* chez les Mexicains, *guacas* chez les Péruviens, ne signifient pas autre chose qu'esprits. Ce sont des divinités anthropophages, ivres de sang, et les sacrifices humains se comptaient au Mexique par milliers. La divinité clémente des Toltèques, *Quetzalcoatl* fait exception ; il ne lui était point offert de victimes humaines. On a pensé retrouver des éléments monothéistes dans quelques expressions; mais cela est incertain au plus haut point. On doit seulement remarquer que l'Esprit du soleil était désigné couramment par l'appellation de *teotl*, l'esprit par excellence. Il est dit également

que tous les esprits meurent quand il apparaît. Les discours d'apparat débités, à ce que disent quelques écrivains, dans les circonstances solennelles par des orateurs officiels, et qui prêchent une morale parfaitement pure, ne nous inspirent pas grande confiance, surtout quand on réfléchit que les hiéroglyphes mexicains ne sont pas encore éclaircis et ont prêté à des explications arbitraires. Mais les essais de réformation n'ont pas fait défaut. Différents nobles princes, les Toltèques au Mexique, Netzalcuatl dans le Tezcuco et les Incas au Pérou, s'efforcèrent de restreindre au moins les débauches les plus grossières et les sacrifices humains. En l'an **1440** de l'ère chrétienne, l'Inca Tupac Yupanqui, lors de la consécration d'un temple du soleil à Cuzco, proclama une nouvelle divinité, *Illatici-Viracocha-Pachacamac*, à laquelle le dieu du soleil était subordonné, et érigea en son honneur, à Callao, un temple sans images, où aucun sacrifice humain ne pouvait être offert. Le prince du Tezcuco, Netzalcuatl, bâtit, de son côté, un temple de neuf étages sans images, et qui ne devait pas non plus être souillé par le sang d'aucune créature, en l'honneur de la divinité qui, en qualité de cause des causes, trône au-dessus des neuf cieux. Mais, ni cette divinité ni celle de l'Inca, dont le triple nom est une combinaison des noms des trois principes de la vie dans l'air ou l'éther, l'élément fluide et la terre : le vase (c'est-à-dire le réceptacle caché) du tonnerre, l'écume de la mer (c'est-à-dire le feu caché dans les eaux) et l'âme de la terre, ne sont jamais devenues des divinités nationales, et le temple de la dernière a bientôt possédé son image accomgnée d'atroces peintures.

17. **Finnois.** — Dans une grande partie de l'Asie et de l'Europe, des peuples touraniens ont précédé les Ariens, peut-être aussi les Sémites, et ont pris généralement à leur égard une position d'hostilité, tantôt en détruisant, tantôt en reproduisant d'une façon peu originale leur civilisation. La plupart des religions de ces peuples ont été supplantées par le Buddhisme, l'Islamisme ou le Christianisme ; mais la remarquable religion des Finnois, comparée à celles des tribus sibériennes de la même famille et des Tatares, prouve quel haut degré de développement elles pouvaient atteindre sous une influence étrangère, qui, dans le cas présent, était l'influence germanique. Il est vrai que la mythologie et le culte sont restés entièrement dominés chez eux par la foi aux incantations, et sont ainsi purement animistes. Tous les esprits qu'ils adorent, même les plus élevés, sont des êtres naturels plus ou moins puissants, mais éminemment distingués par leur pouvoir magique et rarement doués de qualités morales : une sorte de patriarches indépendants qui diffèrent par la puissance, non par le rang. Mais, bien au-dessus de tous les autres esprits se place déjà *Ukko* (le vieillard, père, grand-père, vénérable), le Créateur (*luoya*) et la divinité (*yumala*) par excellence, le vieillard du ciel, plus puissant que les plus puissants enchanteurs, et dont tous les héros et tous les esprits invoquent le secours. Les Finnois n'avaient plus qu'un degré à franchir

pour s'élever du polydémonisme au polythéisme. Leurs poëmes épiques, réunis sous le nom de Kalévala, et dont le sujet n'est pas une lutte morale ou nationale, mais uniquement le combat des forces de la nature personnifiées témoigne de leurs grandes aptitudes poétiques.

L'élément moral fait presque entièrement défaut. Je n'ai même pas réussi à le découvrir dans la conception d'Ukko. Bons et mauvais invoquent également son secours, qu'il accorde aussi bien pour combattre des puissances des ténèbres que pour favoriser la naissance des neuf esprits qui affligent l'humanité. Il est bien le plus haut et le plus puissant des esprits, mais les moindres eux-mêmes sont indépendants de lui.

Yumala, qui, d'après Castrén, signifie la place du tonnerre, c'est-à-dire le ciel (?), était originairement, à ce qu'il pense, le nom d'un dieu céleste distinct. C'est plutôt un appellatif des êtres divins en général, usité parallèlement à *luoya*, mais souvent employé pour désigner le dieu suprême, et appliqué, plus tard, au dieu des chrétiens.

L'adoration des esprits (les principaux se nomment *Baltia)* et la doctrine de l'immortalité ne sont pas plus développées chez les Finnois que chez les peuples sauvages.

Les trois grands héros de la Kalévala, Wainamoinen, Ilmarinen, Lemminkainen, sont certainement d'anciens esprits du ciel, du feu et de l'eau, et correspondent à Odhinn, Loki et Hoenir, la trilogie divine des Germains, bien que le développement de leur caractère et la description de leurs actions soient absolument originaux.

LIVRE II

LA RELIGION CHEZ LES CHINOIS

Bibliographie. — Ouvrages généraux : *J. E. R. Kaüffer*, Geschichte von Ost-Asien, 3 vol.. Leipzig, 1858-60 (Kaüffer, bien que n'étant pas sinologue de profession, a étudié consciencieusement son sujet et donne un aperçu clair et généralement digne de foi de l'ancienne histoire de la Chine, où une place considérable est faite à la littérature sacrée et à la religion). — Le même, Das Chinesische Volk, Dresde, 1850. — *Gützlaff*, Geschichte des Chinesischen Reichs, herausgegeben von K. F.. Neumann, Stuttgard, 1847. — Un grand nombre d'études détachées par *J. H. Plath*, dans les Sitzungsberichte der Baierischen Akademie, parmi les quelles nous citerons : Chronologische Grundlage der alten Chinesischen Geschichte, 1867, II, 1 ; Ueber die Quellen der alten Chinesischen Geschichte, 1870, I, 1 ; China vor 4000 Jahren, 1869, I, 2, 3, II, 1 ; Ueber Schule und Unterricht bei den alten Chinesen, 1868, II, 1. — *G. Pauthier*, Chine ou description historique, géographique et littéraire, etc., Paris, 1853 (en partie dépassé, bien que contenant encore beaucoup de choses excellentes.) — *J. Chalmers* dans The origin of the Chinese, Londres, 1868, se perd en des conjectures plus que risquées. — A consulter Journal asiatique, table des matières de la septième série compre-

nant les années 1873 à 1882 (Paris, 1882, t. XX), *s. v.* Chine, etc.

Religions de la Chine en général : Le sinologue bien connu, *James Legge*, a donné dans une série de « Lectures » (The religions of China ; Confucianism and Tâom described and compared with Christianity, Londres, 1880), un aperçu clair et généralement exact du Confucianisme et du Tâoism. Legge croit devoir y combattre quelques conclusions auxquelles j'étais arrivé dans la première édition du présent ouvrage. Ses remarques m'ont engagé à introduire quelques légères modifications, mais j'ai cru devoir maintenir ma conception générale de la religion chinoise. — Un ouvrage populaire, mais écrit en connaissance de cause, est celui de *Robert K. Douglas*, Confucianism and Tâouism, Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1879. — Cf. principalement pour la bibliographie, les Bulletins critiques des religions de la Chine, par *H. Cordier*, dans la Revue de l'histoire des religions de M. Vernes, I (1880) et III (1881).

Religion de l'ancien empire : *J. H. Plath*, Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, Munich, 1862, en deux parties : 1° la religion, 2° le culte. — Cet ouvrage de Plath traite à fond la religion de l'ancien empire chinois. Les sources sont citées dans l'original et en traduction, et accompagnées d'explications. Avec le grand ouvrage de Legge qui sera mentionné tout à l'heure et le Confucius du même Plath, le présent travail est indispensable à ceux qui veulent apprendre à connaître la religion en question. — *Ed. Biot*, le Tcheou-li ou rites des Tcheou, 2 vol., Paris, 1851. — Comme traduction l'ouvrage de Biot conserve sa valeur. Cependant une recherche critique plus exacte a fait ressortir que le livre lui-même ne remonte pas à Tschow-Kung, comme le prétend Biot et n'a point, en conséquence, été écrit au XII[e] siècle avant notre ère. Il doit être plus récent que Kong-tse et il est dans un rapport de dépendance par égard au Li-Ki. — Cf. l'étude bien

présentée de *Jul. Happel*, Die altchinesische Reichsreligion, Leipzig, 1881, parue antérieurement en français dans la Revue de l'histoire des religions de M. Vernes, sous le titre de : La religion de l'ancien empire chinois étudiée au point de vue de l'histoire comparée des religions, IV (1881).

Confucianisme : *J. H. Plath*, Confucius und seiner Schüler Leben un Lehren. I, Introduction historique, Munich, 1867; II, Vie de Confucius, 1870 ; III, les disciples de Confucius, 1873 ; Maximes diverses de Confucius et de ses disciples, mises en un ordre systématique, 1874. — *J. Legge* a donné une édition hors ligne, avec traduction et notes critiques et explicatives, dans son grand ouvrage The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena and copious Indexes, Hong-Kong et Londres, 1861 et années suivantes, en sept volumes, dont ont paru : vol. I, Vie de Confucius et les trois premiers livres classiques ; vol. II, les œuvres de Mencius ; vol. III, 1 et 2, le Shû-King; vol. IV, 1 et 2, le Shi-King et autres morceaux poétiques. — Les volumes I et II ont paru, sans l'accompagnement du texte en une édition plus petite : The Life and Teachings of Confucius, 3e édition. Londres, 1872 et The Life and Works of Mencius, ibid., 1875. Ont encore paru à part : The sacred Books of China, The texts of Confucianism, translated by *J. Legge* ; 1re partie, The Shû-King, the religious portions of the Shih-King, the Hsiâo-King ; 2e partie, The Yî-King, dans les Sacred Books of the East, edited by F. Max Müller, vol. III et XVI, Oxford, 1879 et 1882. — Voyez aussi le Li-Ki o istituzioni, usi, costumanze della Cina antica, traduzioné, commento e note di Carlo Puini, fasc. I, Florence, 1883. — Le Lün-Yü a été traduit en allemand par *W. Schott*, vol. I, Halle, 1829, vol. II, Berlin, 1832. — *Pauthier*, Les livres sacrés de l'Orient, Paris, 1840, donne la traduction du Shû-King et des livres classiques. — Cf. Confucius et Mencius, Paris, dans la collection Charpentier. — D'autres traductions sont indiquées dans les Notices bibliographiques de *Pauthier*, p. XXVII et dans l'ouvrage plus haut

mentionné de Kaüffer, I, p. 83 suiv. et II, p. 17. — Parmi les ouvrages du missionnaire *Ernst Faber*, il convient surtout de citer son Lehrbegriff des Confucius et ses Quellen zum Confucius und dem Confucianismus, Londres, Trübner. Son ouvrage Der Naturalismus der alten Chinesen. Sæmmtlichen Werke des Philosophen Licius, zum erstenmale uebersetzt und erklært, Elberfeld, 1877, contient beaucoup de choses utiles à savoir, mais les additions et les développements en sont dépourvus de toute valeur scientifique. — Comme spécimens de littérature profane chez les Confucianistes, nous citerons d'*Hervey de Saint Denis*, Le Li-Sao, poème du III[e] siècle avant notre ère, Paris, 1870 ; *Stanislas Julien*, Contes et apologues indiens suivis de fables et de poésies chinoises, 2 vol., Paris, 1860.

Taoïsme : Lao tseu Tao te King, le livre de la voie et de la vertu, traduit, etc., par *Stanislas Julien*, Paris, 1842. — Laotses Tao te King, uebersetzt, etc. von *V. v. Strauss*, Leipzig, 1870, est dans l'étroite dépendance de la traduction de Julien. — On ne doit voir qu'une paraphrase arbitraire dans : Lao-tse Tao te King, uebersetzt und erklært von *R. v. Plænckner*, Leipzig, 1870. — Le livre des récompenses et des peines, traduit par A. *Rémusat*, Paris, 1816. — A. *Pfizmaier*, Die Lœsung der Leichname und Schwerter, ein Beitrag zur Kenntniss des Taoglaubens, Vienne, 1870. — Le même, Die Taolehre von den wahren Menschen and den Unsterblichen, ibid., 1870. — Les ouvrages de Pfizmaier ci-dessus mentionnés sont surtout dignes d'intérêt comme nous donnant à connaître la superstition des Tâo-sse dans toute sa misère. — *W. Rotermund*, Die Ethik Lao-tse's mit besonderer Bezugnahme auf die Buddhistiche Moral, Gotha, 1874.

18. **La religion de l'ancien empire.** — La religion de l'ancien empire chinois, du moins

telle qu'elle existait sous la dynastie des Tchow au temps de Kong-tse, et probablement plusieurs siècles avant lui, peut se définir le plus exactement une adoration purifiée et régularisée des esprits, avec une tendance fétichiste dominante, combinée en un système avant qu'une mythologie régulière eût pu en sortir. Les objets uniques de l'adoration sont les esprits (*chin*), divisés en esprits célestes, terrestres et humains, et dans la règle étroitement unis encore avec les objets naturels. Le ciel (*Thian*), envisagé comme un être personnel, comme l'empereur suprême (*Chang-ti*), est au sommet de ces esprits, et c'est lui qui a tout produit dans sa collaboration avec la terre. Sa volonté fait le destin : il récompense et punit. Il est unique, bien qu'il ait cinq empereurs à ses côtés, et sous lui une multitude innombrable d'esprits, au premier rang desquels se placent ceux du soleil, de la lune, des étoiles et des constellations. L'esprit de la terre (*Heu-thu*), sans être positivement personnifié, est cependant considéré généralement comme féminin. Les esprits des montagnes, des fleuves, etc., font partie de son domaine. D'ailleurs, les esprits sont innombrables. On les perçoit sans les entendre ni les voir, bien qu'ils résident dans les choses et prennent quelquefois des forces animales. On doit considérer comme un grand progrès l'absence de toute mention d'esprits essentiellement méchants; tous les esprits sont les serviteurs sublimes de Chang-ti,

et, dans leurs rapports avec les hommes, mettent au-dessus de tout les qualités morales.

C'est dans le XIIe siècle avant l'ère chrétienne que tombe la fondation de la dynastie des Tchow sous le règne de la quelle une grande partie des livres canoniques fut rédigée. Le livre intitulé Tchow-li, qui contient la description des institutions religieuses de cette dynastie, appartient à une époque assez récente. Plath ne veut pas que l'on considère la collaboration du ciel et de la terre comme un mariage, et nomme la terre un prince vassal mâle. Mais le grand pouvoir qu'ils exercent s'appelle « génération » *(seng)*, et, dans le Yi-king, on les représente fréquemment comme mari et femme, comme père et mère. De même, dans le Chu-king. Voyez les passages cités par Plath lui-même *(Religion der alten Chinesen*, 36-38 et 73). Il ne convient point d'y voir l'image des relations paternelles. Dans le Tchow-li ce n'est pas le premier vassal de l'empire, mais la principale épouse de l'empereur, qui est nommée après la terre. Le vieux mythe généralement répandu d'un mariage entre le ciel et la terre est certainement à la base de la mythologie chinoise, bien que les philosophes l'aient plus tard rendu méconnaissable. Les raisons par lesquelles M. Legge a combattu cette hypothèse dans son livre *The Religions of China*, ne me paraissent pas convaincantes. Il s'agit ici d'une question d'histoire religieuse. Sur le domaine de la philologie et de l'archéologie chinoises je n'oserais contredire le savant professeur d'Oxford.

19. **Doctrine de l'immortalité.** — La doc-

trine de la survivance après la mort est, chez les Chinois, entièrement la même que chez les peuples sauvages. L'homme possède deux âmes, dont l'une, au moment de la mort, monte au ciel, tandis que l'autre descend dans la terre, après qu'on a fait de vains efforts pour les rappeler toutes deux. Nous ne trouvons point de traces certaines de la doctrine de la rétribution, mais seulement de l'idée qu'on peut sauver un malade par le sacrifice de sa vie. Les âmes des ancêtres sont l'objet d'un culte où une grande pompe s'allie aux sentiments les plus sérieux; on supposait leur présence à ces sacrifices.

Si l'on ne trouve aucune trace certaine de la doctrine de la rétribution après la mort chez les anciens Chinois, on ne doit pas perdre de vue à cet égard que tous les livres par lesquels nous connaissons leur religion avant Kong-tse ont passé par les mains, soit de celui-ci, soit de ses disciples, et qu'il s'est toujours défendu de se pro oncer sur les âmes et sur leur destinée. La doctrine de la rétribution se présentant, au contraire, dans la secte des Tao-sse, et là même sous une forme très-développée, on peut tenir pour vraisemblable qu'elle n'était pas non plus étrangère à la religion de l'ancien empire.

20. **Culte. Manque d'un clergé.** — L'absence totale d'une caste sacerdotale chez les Chinois est remarquable. Le culte, réglé jusque dans ses moindres détails, était entièrement affaire de

l'État. Il était sous la surveillance d'un des six ministres, lequel dirigeait tous les fonctionnaires attachés à la religion, jusqu'aux musiciens et aux danseurs. L'empereur seul offre des sacrifices à Thian, l'esprit du ciel; les princes feudataires seuls, outre l'empereur, aux esprits de la terre et des fruits des champs; les hauts fonctionnaires seuls aux cinq esprits domestiques, et ainsi de suite dans l'ordre le plus strict. Dans les sacrifices, où figuraient même autrefois des victimes humaines, on offrait aux esprits la partie qu'on regardait comme le siège de l'âme ou de la vie. Le plus grand nombre des temples était consacré à des morts; l'empereur lui-même offrait ses sacrifices à ciel ouvert. La prière, même adressée à Thian, était permise à tous; toutefois, à la cour, il y avait aussi pour cette fonction des employés spéciaux. Les magiciens, devins et évocateurs, bien que compris au nombre des fonctionnaires de l'État, ne constituaient non plus aucune caste sacerdotale. Toutefois, on attachait une grande importance aux oracles obtenus par leur moyen, particulièrement à ceux qu'on obtenait par la plante *Shi* et en brulant des sillons sur une écaille de tortue (*pu*), image du ciel étoilé.

21. Réforme de Kong-tse. — Le réformateur de cette religion fut Kong-fu-tse (maître Kong, Confucius) au VI[e] siècle avant l'ère chrétienne, bien que lui-même se donnât simplement pour tâche de transmettre et de conserver la doctrine

des anciens. Né en 550 (ou 551) avant l'ère chrétienne, dans la principauté de Lu, d'une famille considérable, il commença, à l'âge de vingt-deux ans, à enseigner à titre de professeur ou de sage. Attaché à différents emplois, une seule fois appelé à une haute position politique, la plupart du temps sans fonctions, souvent contraint par les troubles de sa patrie à mener la vie errante de l'exilé, il se vit toujours entouré d'un grand nombre de disciples, consulté par les gens les plus considérables, et fut de son vivant l'objet de la plus grande vénération. Il mourut en 478.

Kong-tse avait une haute idée de sa vocation, et attachait un grand prix à la pureté des mœurs, bien qu'il eût en horreur la vie érémitique. Accusé sans fondement de fausseté, il haïssait, au contraire, toute hypocrisie, mais était extraordinairement attaché à toutes les formes et n'était peut-être pas exempt de superstition. Si par là il nous paraît quelque peu étroit, ceux qui le jugent d'après l'époque où il vécut et le peuple auquel il appartient remarquent la puissante impression qu'il faisait, tant sur ses amis que sur ses ennemis ; en observant tout particulièrement ses rapports avec ses disciples, on reconnaît en lui un homme non ordinaire, doué d'un noble cœur et d'un esprit pénétrant.

22. **Sa doctrine religieuse.** — La doctrine de Kong-tse est un naturalisme éthique fondé sur la religion politique des Tchow. Il ne s'occupait

pas volontiers des questions surnaturelles, non plus que des affaires pratiques, et s'exprimait avec beaucoup de réserve et d'hésitation sur les questions religieuses. En parlant du ciel, il préfère ne pas le considérer comme un être personnel, bien qu'il invoque son exemple comme conservateur de l'ordre et fasse allusion à ses commandements, à ses déterminations et à ses desseins. Cependant, les actions des hommes, elles aussi, déterminent leurs destinées. Il maintient fermement la doctrine qui récompense ou punit sur la terre les bons et les méchants par une juste rétribution. Il n'attachait pas grande importance aux prières. Il ne croyait pas à des révélations immédiates, et il envisageait les présages et les pressentiments comme de simples avertissements. Plutôt que de s'exprimer sur la nature des esprits et des âmes, il insistait sur le culte fidèle qu'il fallait leur rendre et sur le maintien des anciens usages, avant tout sur le respect qui leur était dû; il ne voulait pas, en effet que ce culte se rendît d'une façon inhumaine, et que, par exemple, dans les temps de disette, on servît les morts aux dépens des vivants.

En parlant de la religion politique des Tchow, j'ai en vue l'ordre de choses, établi vraisemblablement par le prince Tchow-Kung et avec les prescriptions duquel Kong-tse s'accorde toujours. On verra plus tard, dans l'examen du Taoïsme, que cette religion de l'État diffère beaucoup de l'ancien culte populaire, et que Kong-tse

n'a retenu qu'une partie des doctrines primitives de sa nation. Anciennement, il est toujours adoré à côté de Tchow, ce qui fait voir que l'on saisissait encore le rapport qui existe entre leurs deux réformes.

23. **Littérature religieuse.** — Kong-tse donna les plus grands soins à la littérature religieuse. Il étudia avec ardeur le *Yi-King*, livre obscur de formules magiques. Le *Chu-King*, ouvrage historique, a été certainement remanié dans son esprit, sinon par lui-même, ce qui peut être. Le *Chi-King* est une collection d'hymnes choisis par lui dans une grande masse, vraisemblablement à l'exclusion de tout élément mythologique. Le *Li-Ki*, écrit rituel, a reçu de lui de nouveaux développements. Ces livres, auxquels il faut ajouter une chronique, intitulée *Tchün-tsiew*, écrite de sa main, et qui n'offre pas de caractère religieux, constituent les cinq *Kings*, considérés par les sectateurs de Kong-tse comme livres canoniques. Les disciples de ses disciples réunirent dans le *Lün-Yü* (*conversations mises en ordre*), les entretiens remarquables du maître adressés à ses élèves. D'autres essayèrent, dans le *Ta-hio* (*le grand enseignement*) et dans le *Tchung-yung* (*la doctrine du milieu*), de donner à sa doctrine une base philosophique. Ces ouvrages forment trois des quatre *Chu*, ou livres classiques. Le quatrième, comprenant les œuvres du sage Meng-tse (voy. § 24), n'y a été ajouté que beaucoup plus tard.

Yi-King signifie : livre des changements. *Chu* veut dire écrits, et le *Chu-king* est considéré comme le livre des livres. On admet généralement que Kong-tse a rédigé cet ouvrage, ou du moins l'a modifié d'après ses propres idées ; cependant, cela est contesté par Legge. Il est au moins certain que l'œuvre a été arrangée par quelqu'un de son école. Cela ressort de la comparaison avec ce que l'on appelle les *Livres de Bambou*, trouvés dans la tombe du roi Seang de Wei, qui mourut en l'an 295 avant l'ère chrétienne ; ils contiennent une sèche chronique, avec beaucoup d'additions fabuleuses, où l'histoire est présentée tout différemment. Le *Chu-King* ne se propose pas tant de raconter une histoire que de donner un enseignement moral et politique fondé sur des faits historiques. *Chi* signifie des chants, dont le *Chi-King* contient environ trois cents choisis parmi plusieurs milliers. Le *Li-Ki* (*rituum commemoratio*) est la source principale du *Tchow-li ; Tchŭn-tsiew* signifie *printemps-automne*, et est une chronique de la principauté de Lu, de 723 à 479 avant l'ère chrétienne. Le *Ta-hio* est attribué au sage Tsang-sin ou à ses disciples, ou encore, comme le *Tchung-yung*, au petit-fils de Kong-tse, Tsze-sse.

La doctrine ou secte de Kong-tse a été nommée *Chu-Kiao*, d'après le mot *Chu*, écrits.

24. Meng-tse. — Aussitôt après la mort de Kong-tse un temple lui fut érigé par le prince de Lu, et son culte, sans être reconnu par le gouvernement, prit dès l'abord un grand développement. Au commencement du IVe siècle avant l'ère chrétienne, au milieu des troubles si graves qui pré-

parèrent la chute de la dynastie Tchow, des doctrines nouvelles de toute espèce vinrent au jour, et menacèrent de ruiner l'autorité du Maître. Elles rencontrèrent un adversaire énergique dans le savant Meng-tse (Mencius, 371-288 av. J.-C.). Dans sa doctrine, esscntiellement politique et morale, ou, plus exactement peut-être, anthropologique, l'élément religieux se trouve relégué à l'arrière-plan plus encore que dans celle de Kong-tse. Moins modeste et moins désintéressé que ce dernier, Meng-tse avait un caractère plus indépendant et lui était supérieur comme dialecticien. Il conquit une grande influence par son enseignement et par ses écrits, et triompha de tous les adversaires de Kong-tse, qu'il regardait comme le plus grand entre tous les hommes. C'est sans doute grâce à ses efforts que la grande persécution même survenue sous la dynastie Ts'in (212 av. J.-C.), et la faveur témoignée par quelques empereurs de la dynastie Han (après 201 avant J.-C.) aux sectateurs de Lao-tse (voy. § 27), ne parvinrent pas à déraciner le Confucianisme. A partir de l'an 57 de notre ère, Kong-tse fut adoré à côté de Tchow; depuis le VII[e] siècle, il le fut seul, par les empereurs eux-mêmes, et de plus dans toutes les écoles. Pour la grande majorité des Chinois, il est l'idéal humain, qui s'impose au respect des hétérodoxes eux-mêmes.

La persécution commencée en 212 avant Jésus-Christ

dura peu, mais semble avoir été très-violente. Tous les livres canoniques, à l'exception du Yi-King, durent être brûlés, et on vit même une fois quatre cent soixante savants enterrés vivants dans des fosses. Le persécuteur était le fondateur même de la dynastie Ts'in, appelé Hoang-ti, comme le grand empereur mythique, objet de la vénération des Taoïstes. C'est lui qui remplaça le système féodal par un gouvernement plus centralisé ; il est réellement, à cet égard, le premier empereur de Chine. Dans cette réforme, il se heurta à l'opposition des savants confuciens, qui défendaient les anciennes institutions. L'occasion de la persécution fut donc plutôt politique que religieuse, bien qu'entre ces deux termes il n'y ait point à faire, en Chine, de distinction bien marquée. Mais le sévère empereur mourut au bout de trois ans seulement, et sa dynastie, à son tour, céda bientôt après la place à celle des Han. Le Confucianisme fut exposé à des dangers plus redoutables encore par la grande quantité des doctrines nouvelles, tant celle du pessimiste Yang-tchu que de Mih-teih, le prédicateur de l'amour universel, et d'autres encore, qui rencontrèrent beaucoup d'accès. Ces doctrines furent résolûment combattues par Meng-tse.

25. **Les Tao-sse.** — Le Confucianisme, avec son caraetère humain, mais prosaïque, pouvait convenir à la majorité des Chinois cultivés, mais non à la totalité. C'est ce qui ressort non-seulement de l'introduction postérieure du Buddhisme, mais principalement de la persistance de la secte ancienne des Tao-sse, qui a constamment essayé de rivaliser avec la religion régnante.

Cette communauté religieuse représente plutôt le côté spiritiste de l'Animisme. Comme tendance religieuse, elle remonte aux temps les plus anciens, et prétend se rattacher à cet antique empereur Hoang-ti dont le nom a été rayé des livres canoniques du Confucianisme. En tant qu'association, d'autre part, elle doit son origine à la nécessité de combattre énergiquement la doctrine de Kong-tse et à l'influence de l'enseignement de son grand rival, Lao-tse, qu'elle vénère comme son saint. Elle jouit, à différentes reprises, de la faveur de quelques empereurs, et elle est encore aujourd'hui fort répandue; mais elle n'a pas réussi à prendre la haute main dans l'empire et à trouver accès dans les classes élevées et lettrées. Les Chinois cultivés professent généralement du mépris à son égard.

Bien que l'histoire de Hoang-ti, l'empereur jaune, soit absolument méconnaissable sous les mythes de toute nature qui la recouvrent, si bien qu'on pourrait être tenté de le regarder comme un être mythique lui-même, la plupart des sinologues le tiennent pour un personnage historique. En effet, des mythes analogues se sont attachés à des personnages incontestablement historiques, tel que Lao-tse lui-même. Les *Livres de Bambou* donnent à son égard des renseignements détaillés; le Chu-King passe intentionnellement son nom sous silence. On l'associe avec Lao de la même manière que Tchow avec Kong, Le Taoïsme s'appelle *la doctrine* ou *le culte de Hoang-Lao*.

26. Lao-tse. — Lao-tse, né dans la principauté de Thsu, en l'an 604 avant l'ère chrétienne, jouit dès son vivant d'une grande réputation de profond philosophe. Kong-tse lui rendit visite pour le consulter en qualité de sage âgé et renommé ; il faisait grand cas de lui, bien que la direction de Lao fût absolument différente de la sienne propre, notamment en ce qui touche la spéculation mystique et la vie contemplative. On sait peu de chose de sa vie, mais le récit de son voyage aux Indes doit être rejeté comme indigne de foi. Il écrivit le fameux *Tao-te-King*, devenu le livre le plus saint de la secte, bien que ses adhérents ne le comprennent certainement pas à l'heure présente. *Tao*, terme également en usage chez les sectateurs de Kong-tse et que les buddhistes chinois emploient dans le sens de sagesse ou illumination supérieure (*bodhi*), possède chez les Tao-sse, qui lui ont emprunté leur nom, une signification mystique, et ils lui rendent même un culte comme à une essence divine. Lao-tse distingue dans son livre entre le *Tao* innommé et suprême, cause première et cachée, et le *Tao* qu'on peut nommer, qui est la mère de toutes choses. A lui et à la force ou vertu qui en sortent (*te, virtus*) revient, d'après lui, l'adoration suprême, et le sage y trouve son idéal. Rentrer absolument en soi-même et se détacher de tout élément sensible, de manière à exercer, sans agir ou parler, une action bénie, voilà l'objet de se

efforts. Voilà aussi le meilleur système de conduite et la meilleure science politique. Le système souvent obscur développé dans le *Tao-te-King* est purement chinois ; c'est à tort qu'on a voulu le rattacher à l'influence de la philosophie hindoue, avec laquelle il s'accorde plus par la forme que par l'esprit. Il est essentiellement différent de la doctrine buddhiste. Il se distingue par un ascétisme maladif, par une attitude hostile à l'endroit de la civilisation et de ses progrès ; mais il se signale par une doctrine morale pure et parfois très-élevée.

Il est absolument inexact de regarder avec Rémusat *Tao* comme désignant la Raison originelle, le λόγος, et de partir de là pour nommer les Tao-sse les rationalistes chinois. Ils ne sont rien moins que cela et s'efforcent, au contraire, d'être aussi déraisonnables que possible. Le nom conviendrait plutôt à leurs adversaires. La signification habituelle du mot est *voie* au sens littéral et métaphorique, mais toujours *la grande voie.* Dans le mysticisme de Lao, ce terme s'applique à la cause suprême, à la voie ou au passage par lequel toutes choses viennent à la vie, et en même temps à la voie de la perfection suprême.

27. Le Taoïsme ultérieur. — Au témoignage de leurs écrits plus récents, parmi lesquels le livre des récompenses et des peines occupe une place particulièrement importante, les Tao-sse ne maintinrent pas cette doctrine morale à la même

hauteur, mais se perdirent de plus en plus dans un mysticisme confus et dans une foi déraisonnable au merveilleux. Obtenir par le moyen de mortifications, de prières et de veilles, et à l'aide également de certains procédés magiques, longue vie et immortalité, voilà ce qui devient leur but suprême. Mais beaucoup de restes de l'ancienne mythologie chinoise, rejetés par Kong-tse et transformés par Lao-tse en théories philosophiques, se conservèrent dans leurs doctrines.

28. **Caractères généraux de la religion chinoise.** — L'ancienne religion chinoise, qui, malgré les plus grandes différences de caractère, offre le même degré de développement que la religion égyptienne, a pris à certains égards un plus grand essor que cette dernière. Elle a été débarrassée par Tchow et Kong-tse d'un grand nombre de superstitions qui, en Égypte, durèrent jusqu'à la fin de l'empire. Le système féodal, tel qu'il existait en Chine, possède, à côté de tous ses défauts, l'avantage de permettre un développement plus indépendant de la personnalité et une action plus libre des sages que l'absolutisme théocratique qui, en Égypte, paralysait tout mouvement des esprits.

Lorsque le système féodal, en Chine, dut céder la place à une autre forme de gouvernement, les deux sectes avaient déjà poussé de trop profondes racines pour être enveloppées dans la ruine de l'ancien État; mais elles présentaient un carac-

tère trop national pour qu'aucune d'entre elles devînt une religion universelle. Là seulement où la civilisation chinoise a pénétré complétement, ainsi qu'en Corée ou au Japon, la religion chinoise, spécialement la doctrine et le culte de Kong-tse, a été adoptée avec elle.

LIVRE III

LA RELIGION CHEZ LES

CHAMITES ET LES SÉMITES

Voyez *F. Lenormant*, Les premières civilisations. Tome I, Archéologie préhistorique, Égypte ; tome II, Chaldée et Assyrie, Phénicie. Paris 1874. (Cet ouvrage est une réunion d'études sur les circonstances préhistoriques et sur l'antiquité égyptienne, babylonienne, assyrienne et phénicienne, écrites entre 1867 et 1873 ; il s'y trouve encore beaucoup de choses dignes d'être lues, bien que les recherches récemment accomplies aient fait voir l'inexactitude de beaucoup des résultats avancés. Ces réserves s'appliquent tout particulièrement aux considérations présentées sur le déluge et le prétendu Véda chaldéen dans la seconde partie, et la description qui nous est donnée de Mérodach-Baladan comme d'un patriote babylonien est certainement non historique. Un ouvrage fort répandu également du même auteur est son Manuel de l'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques (2me édition, 3 vol. Paris 1869, et éditions ultérieures.) A noter particuliè-

rement l'édition illustrée du même ouvrage, en cours de publication, et les traductions qui ont été données de cet ouvrage en plusieurs langues : c'est en effet la première tentative qui ait été faite d'exposer brièvement l'histoire ancienne de l'Orient en utilisant les faits que l'étude des monuments a mis en lumière. Ce qui manque à Lenormant, en dépit de toute sa science et de tout son talent, c'est une critique historique rigoureuse ; c'est la raison pour laquelle son ouvrage, où se trouve aussi par place l'influence des préjugés dogmatiques, ne peut être consulté qu'avec beaucoup de précautions. — Il faut mettre bien au-dessus, particulièrement en ce qui concerne l'histoire d'Egypte, *G. Maspero*, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 2me édit., Paris 1876 (même ouvrage étendu et amélioré par l'auteur et le traducteur, dans la traduction allemande de R. Pietschmann, Leipzig, 1877.) — *G. Rawlinson*, The five great monarchies of the ancient eastern world, 3 vol., 3me édit., Londres, 1873. — *Oppert*, Mémoire sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, Paris, 1869. — Progrès des études relatives à l'Egypte et à l'Orient : Etudes égyptiennes par *E. de Rougé* ; Déchiffrement des écritures cunéiformes par *de Saulcy* ; Etudes sémitiques par *Munk* ; Langue et littérature arabes par *Reynaud*, Paris 1867. — Transactions of the Society of Biblical Archæology, Londres, 1872 suiv., — *P. Pierret*, Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne (suite de Recueil de travaux etc. de *de Rougé*, dont il a paru une livraison en 1870), Paris, 1872 suiv. La Zeitschrift de *Lepsius*, dont il est question plus loin, renferme également des études assyriologiques. — *Valdemar Schmidt*, Assyriens og Ægyptens gamle Historie, 2 vol., Copenhague, 1872 (Histoire ancienne de l'Assyrie et de l'Egypte),

est, pour l'époque, une réunion méritoire des résultats du déchiffrement des textes hiéroglyphiques et cunéiformes comparés aux récits de l'antiquité, mais ne contient presque rien pour l'histoire religieuse. — Comme introduction à un ouvrage développé sur les peuples et les langues sémitiques, *Fritz Hommel* a donné un aperçu d'ensemble de l'antiquité égyptienne et babylonienne, histoire et religion : Die vorsemitischen Kulturen in Ægypten und Babylonien, 2 cahiers, Leipzig, 1883 ; ceux-là même qui ne peuvent admettre différentes hypothèses peu fondées de l'auteur, ne méconnaîtront point ce que son ouvrage présente de méritoire et d'utile. — Voyez, pour la littérature du sujet en général : A catalogue of leading books on Egypt and Egyptology and on Assyria and Assyriology, Trübner, Londres, 1881.

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION CHEZ LES EGYPTIENS

Bibliographie. — A. Ouvrages généraux : Les grandes collections de planches de Champollion, Rosellini, Leemans, Lepsius, Sharpe, Dümichen, Mariette, Pleyte ne sont accessibles qu'aux personnes versées dans l'écriture et la langue égyptiennes. On trouve un aperçu général, fait avec exactitude, de l'histoire du déchiffrement des hiéroglyphes et de la littérature égyptienne dans *J. P. Mahaffy*, Prolegomena to ancient history, Londres, 1871. Cf. *Champollion le jeune*, Précis du système hiéroglyphique des anciens Egyptiens, 2me édit avec un volume de planches, Paris, 1828, et les mêmes résultats présentés d'une façon systématique dans la grammaire égyptienne du même auteur. — Horapollinis Niloi hieroglyphica, ed. C. *Leemans*, Amsterdam, 1835. — A recommander vivement *H. Brugsch* Hieroglyphische Grammatik zum Nutzen der studirenden Jugend, Leipzig, 1872. — Une autre grammaire égyptienne usuelle [Egyptian grammar] a été publiée par *P. Le Page Renouf*, Londres, 1875. — La chrestomathie égyptienne, abrégé grammatical de *E. de Rougé* est restée inachevée [fascicule I, Paris, 1867 ; II, Paris, 1868]. — *H. Brugsch*, Hieroglyphisch-demotisches Worterbuch, 4 vol., Leipzig, 1867-1868. Une nouvelle édition en cours de publication.

C. C.-J. Bunsen Ægyptens Stelle in der Weltgeschichte, 6 vol., I-III, Hambourg, 1844-1845, IV-VI, Gotha, 1856-1857. Bien que cet ouvrage si connu n'ait plus guère aujourd'hui qu'une valeur historique, il faut mentionner particulièrement dans la traduction anglaise qui en a été donnée sous le titre de Egypt's place in universal history, I-V, Londres, 1848-

1867, le cinquième volume, traduit par *C. H. Cottrel.* Ce volume est indispensable à cause des nombreuses additions qu'il a reçues de S. Birch, spécialement une traduction du livre des Morts, un dictionnaire hiéroglyphique et une grammaire. — *Sir G. Wilkinson*, Manners and Customs of the ancient Egyptians, 1re série, 3 vol.. Londres 1837 (2me édit. du vol. I, 1842) ; 2me série, 2 vol, et un vol. de planches Londres, 1841. (Bien qu'il faille généralement rejeter les explications que propose Wilkinson des mythes et des usages du culte des Egyptiens, son ouvrage garde une grande valeur à cause de la riche collection de faits bien établis qu'il présente et des excellentes reproductions qu'il contient.) — On trouve des matériaux précieux dans la *Revue archéologique* et dans la Zeitschrift fur Ægyptische Sprache und Alterthumskunde de *Lepsius et Brugsch* (Leipzig 1863 suiv.) — On consultera utilement *C. Leemans*, Description raisonnée des monuments égyptiens du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leyde, Leyde 1840 ; *E. de Rougé*, Notice des monuments égyptiens du Musée du Louvre (1re éd. 1849), 5e édit. Paris 1869 ; *H. Brugsch*, Uebersichtliche Erklærung Ægyptischer Denkmæler des Museum zu Berlin, 1850 ; *Th. Devéria*, Notice des antiquités égyptiennes du Musée de Lyon, 1857 ; *A. Mariette-Bey*, Notice des principaux monuments du Musée à Boulaq, Paris, 1869 ; *Th. Devéria*, Catalogue des manuscrits égyptiens au Musée égyptien du Louvre, Paris 1874. — A consulter Journal asiatique, table des matières de la septième série (comprenant les années 1873 à 1882 (Paris, 1882, t. XX), *s. v.* Egypte, etc.

B. Voyages : *Champollion*, Lettres écrites d'Egypte et de Nubie en 1828 et 1829, Paris 1833. Comparez, le même, Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes, Paris 1844. — *R. Lepsius*, Briefe aus Ægypten etc., Berlin 1852. — *M. Gentz*, Briefe aus Ægypten und Nubien, Berlin 1853. — *H. Brugsch*, Reiseberichte aus Ægypten, Leipzig, 1855. — *G. A. Hoskins*, A Winter in upper and lower Egypt, Londres, 1863. — *J.-J. Ampère*, Voyage en Egypte et Nubie,

Paris, 1867. — *A. Mariette-Bey*, Itinéraire de la Haute-Egypte, comprenant une description des monuments antiques des rives du Nil, Alexandrie, 1872. — *H. Brugsch*, Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinaï-Halbinsel, 2me édit., Leipzig, 1868.

C. Histoire : *R. Lepsius*, Kœnigsbuch, Berlin, 1858. — *H. Brugsch*, Histoire d'Egypte dès les premiers temps de son existence jusqu'à nos jours, 1re partie (jusqu'à Nectanébos), Leipzig, 1859 ; 2me édit , 1re partie (jusqu'à la fin de la 17me dynastie), Leipzig, 1875. Une édition allemande complète a paru en 1877. Elle contient quelques additions et corrections ; cependant les noms propres ne sont donnés qu'en transcription. (Brugsch n'a point, à proprement parler, écrit une histoire, mais plutôt groupé des textes historiques en les mettant en rapport entre eux et en les rangeant selon la chronologie ; textes qu'il a traduits et expliqués. Son livre reste avec le Kœnigsbuch de *Lepsius*, l'un des deux ouvrages fondamentaux sur ce terrain et il est indispensable à l'historien.) — Deux autres égyptologues ont apporté simultanément d'importantes contributions à l'histoire de l'Egypte: *Johannes Dümichen* Geschichte des alten Ægyptens mit Illustrationen und Karten (Oncken's allgemeine Geschichte in Enzeldarstellungen, vol. I, Berlin, 1879, suiv.,) livre établi dans de magnifiques conditions, qui témoigne d'une grande connaissance des choses et d'une vue pénétrante, mais encore incomplet, et *A. Wiedemann*, Geschichte Ægyptens von Psammetich I bis auf Alexander den Grossen, nebst einer eingehenden Kritik der Quellen, Leipzig, 1880, écrit de courte étendue mais d'un riche contenu, particulièrement remarquable par l'examen antique des sources ; le même auteur a donné aussi une Ægyptische Geschichte, Gotha, 1883-84, manuel scientifique où les sources sont données au complet et que distinguent à la fois un savoir solide et un jugement précis (Wiedemann avait donné précédemment une histoire critique de la XIXe dynastie dans la Zeitschrift d. D. M. G.) — *E. de Rougé*, Recherches sur les monuments

qu'on peut attribuer aux six premières dynasties, Paris, 1866.—*Lepsius*, Ueber die zwœlfte Egyptiche Kœnigsdynastie (Akademie der Wissenschaften, Berlin, 5 janvier 1852.) — *F. Chabas*, Les Pasteurs en Egypte, Amsterdam, 1868. — Le même, Recherches pour servir à l'histoire de la XIX[e] dynastie, Chalons et Paris, 1873. — *M. Büdinger*, zur Ægyptischen Forschung Herodots, Vienne, 1873. — *S. Sharpe*, History of Egypt, 2 vol. (à employer avec précaution en ce qui touche la religion.) — Cf. *M. Duncker*, Geschichte des Alterthums, 5[me] édit. vol. I, Leipzig, 1878 ; — *F. Lenormant*, Manuel d'histoire ancienne, 3[me] édit. vol. I, Paris, 1869 ; — *Ph. Smith*, The ancient history of the East, Londres, 1871 ; *G. Maspero*, Histoire ancienne, 2[me] édit. Paris, 1876. — Pour la chronologie : *R. Lepsius*, Einleitung zur Chronologie der Ægypter, Berlin, 1848. — *J. Lieblein*. Ægyptische Chronologie, Christiania, 1863. — *F. J. C. Mayer*. Ægyptens Vorzeit und Chronologie, Bonn, 1862. — *J. Dümichen*, Die erste sichere Angabe ueber die Regierungszeit eines Ægyptischen Kœnigs aus dem alten Reich, Leipzig, 1874. — *C. Piazzi Smith*, On the antiquity of intellectual man, Edinbourg, 1868 (ouvrage insuffisant.) — Pour l'histoire de l'art égyptien qui est dans un rapport aussi étroit avec la religion, un ouvrage capital est le magnifique livre de *G. Perrot* et *C. Chipiez* : Histoire de l'art dans l'antiquité t. I, Egypte. Paris, 1880 suiv, qui renferme une série de reproductions excellentes.

D. Textes avec traduction et textes traduits : *R. Lepsius*, Das Todtenbuch der Ægypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin, Leipzig, 1842 ; — le même texte traduit par *S. Birch*, dans l'ouvrage de Bunsen, mentionné plus haut ; — le même, traduit par *Brugsch* dans la Zeitschrift f. Ægypt. Sprache, 1872 suiv. (resté incomplet) ; par *Paul Pierret*, (Le livre des Morts des anciens Egyptiens, traduction complète accompagnée de notes, Paris, 1862, — ouvrage très commode pour un aperçu d'ensemble, mais pour lequel il est bon de recourir toujours à l'original.) ; — le même

texte traduit d'une façon absolument défectueuse par *G. Seyffarth*, dans Theologische Schriften d. alten Ægyptens, Gotha, 1855. — *Cf. Pleyte*, Etudes égyptiennes, Leyde, 1866 suiv. ; — *Eug. Lefébure*, Traduction comparée des hymnes au soleil composant le XV[e] chapitre du Rituel funéraire égyptien, Paris, 1868 ; — *Lepsius*, Ælteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkofagen des altægyptischen Reichs, Berlin, 1867. — Un ouvrage d'une grande importance, surtout à raison des excursus qu'il contient sur différents points de mythologie et de symbolique, est la dernière publication de *W. Pleyte* : Chapitres supplémentaires du livre des Morts, 162-174, Leyde 1882. 1 vol. de texte, 2 vol. de traduction et de notes critiques et archéologiques. — *F. Chabas*, Le Papyrus magique Harris, publié et traduit, Chalons, 1860. — Le même, Mélanges Egyptologiques, série I à III, Chalons et Paris, 1862 suiv. — Le même, Le calendrier des jours fastes et néfastes (*Papyrus Sallier IV*), traduction complète, Chalons et Paris. — *G. Maspero*, Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos, Paris, 1867. — Le même, Hymne au Nil, publié et traduit, Paris, 1868. — Records of the Past, being translations of Assyrian and Egyptian Texts, vol. II et IV, Egyptian texts, Londres, 1874-1875. — *C. W. Goodwin*, The story of Saneha, an egyptian tale, translated from the hieratic text, Londres, 1866. — *W. Pleyte*, Een lofzang aan Ptah et De Veldslag van Ramses den Groote tegen de Cheta, dans le Theologisch Tijdschrift de Leyde, 1869. — *Louis Ménard*, Hermès Trismégiste, traduction complète, Paris, 1866.

E. Religion : *C. P. Tiele*, Vergelijkende Geschiedenis der Ægyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterdam 1869-1872 ; I[er] livre, Egypte. — Traduction française dudit ouvrage, entièrement revue et corrigée avec la collaboration de l'auteur, de *G. Collins* : Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques, Paris 1882. (Cette traduction, bien qu'elle soit davantage au point de vue de la science contemporaine que l'original, est trés abrégée. La

traduction anglaise de James Ballingal, Londres, 1882, donne le texte entier avec toutes les améliorations et tous les compléments.) — Le Panthéon égyptien de *Champollion* est resté incomplet.—*Paul Pierret*, Le Panthéon égyptien, Paris, 1881. (Ce livre, bien qu'étant l'œuvre d'un habile égyptologue et méritant ainsi toute confiance dans le détail, part de la supposition non scientifique d'un monothéisme égyptien primitif et s'appuie de la sorte sur une base erronée et aprioristique). — Un aperçu populaire de la religion égyptienne a été donné par l'égyptologue norwégien, *J. Lieblein*, sous le titre de Gammelægyptisk Religion, populaert fremstillet, Christiania, 1883 ; malheureusement cet essai n'a pas encore été traduit en une langue plus accessible. — Plutarch, Ueber Isis und Osiris, herausgegeben von *G. Parthey*, Berlin. — *Lepsius*, Ueber den ersten aegyptischen Gœtterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung, Berlin, 1851. — Le même, Ueber die Gœtter der vier Elemente bei den Ægyptern, Berlin, 1856. — *Pleyte*, Lettre sur quelques monuments relatifs au dieu Set, Leyde, 1863. — Le même, Set dans la barque du soleil, Leyde, 1863. — *Ed. Meyer*, Set-Typhon, eine religionsgeschichtliche Studie, Leipzig, 1875. — *Brugsch*, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe Gœttingue, 1870 (Cf. *E. Naville*, Textes relatifs au mythe d'Horos dans le temple d'Edfou, Genève et Bâle, 1870.) — Pour la prétendue réforme de Chu-n-aten, voyez sir *Ch. Nicholson*, On the diskworshippers of Memphis, dans les Transactions of the Royal Society of Literature, 2me série, vol. IX, 2me partie, p. 197 suiv. — *M. Uhlemann*, Das Todtengericht bei den alten Ægyptern, Berlin, 1854. — *P. Pierret*, Le dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens, Paris. — *G. Parthey*, Das Orakel and die Oase des Ammon, Berlin 1862. — *Eug. Plew*, De Sarapide, Kœnigsberg, 1868. — *Brugsch*, Die Adonisklage und das Linoslied, Berlin, 1852 — Pour l'architecture sacrée, surtout pour l'archéologie des tombeaux chez les Egyptiens, consultez en outre du grand ouvrage ci-dessus nommé

de Perrot et Chipiez, les monographies intéressantes et savantes de *Dümichen :* Ueber die Tempel und Graeber in alten Ægypten, Strasbourg, 1872; — du même, Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera, Leipzig, 1865; — du même, Der Ægyptische Felsentempel v. Abu-Simbel, Berlin, 1869 ; *Brugsch*, Die Ægyptische Græberwelt, Leipzig, 1868. — Le livre de *O. Beauregard*, Les divinités égyptiennes, Paris, 1866, est à laisser de côté purement et simplement. — Cf. les Bulletins critiques de la religion de l'Egypte ancienne par *G. Maspero*, dans la Revue de l'histoire des religions de M. Vernes, I (1880) et V (1882.)

F. La religion égyptienne dans son rapport aux autres religions : *Pleyte*, La religion des Pré-israélites, Recherches sur le dieu Set, Utrecht, 1862. — *W. G. Brill*, Israël en Egypte, Utrecht, 1857. — *Uhlemann*, Israeliten und Hyksos in Ægypten, Leipzig, 1856. — *F. J. Lauth*, Moses der Ebræer, nach Ægyptischen Papyrusurkunden, Munich, 1868. — *A. Eisenlohr*, Der grosse Papyrus Harris, ein Zeugniss für die Mosaische Religionsstiftung enthaltend, Leipzig, 1872. (Les résultats présentés dans ces différents ouvrages n'ont aucun caractère de certitude.) — *G. Ebers*, Ægypten und die Bücher Mosès, vol. I (seul paru,) Leipzig, 1868. — Un ouvrage qui laisse beaucoup à désirer en ce qui touche l'ancienne religion de l'Egypte, mais qui a sa valeur pour les rapports de la religion des derniers âges avec le christianisme est celui de *Sharpe* : Egyptian Mythology and Egyptian Christianity, Londres, 1863. — Une méthode fausse rend inutilisable, en dépit de toute son érudition, le livre de *E. Rœth*, Die Ægyptische und Zoroastrische Glaubenslehre als die æltesten Quellen unserer speculativen Ideen (première partie de Geschichte unserer Abendlændischen Philosophie,) Mannheim, 1862. — Ce défaut est encore plus sensible dans l'ouvrage de *J. Braun :* Naturgeschichte der Sage, Rückfühœung aller religirsen Ideen etc. auf ihren gemeinsamen Stammbaum, 2 vol. Munich, 1864.

29. **Sources.** — Parmi les sources qui nous font connaître l'ancienne religion égyptienne, la première place et la plus importante revient à ce qu'on appelle le Livre des morts ou. « Livre du passage au jour » (Livre de la résurrection), collection de textes, en partie très-anciens, en partie plus récents, destinés par leur puissance magique à assurer au mort la victoire dans son voyage aux demeures de l'éternité. Ce livre est de même nature que certains papyrus magiques, sauf cette différence que ceux-ci doivent servir pour combattre les mauvais esprits sur la terre. Tous ces livres, sur lesquels la lumiere se fait de jour en jour plus abondante, sont des mines inépuisables pour la mythologie égyptienne. En outre, nous y trouvons, ainsi qu'ailleurs encore, des hymnes religieux de la plus haute portée. Les ouvrages historiques et littéraires, les nombreuses inscriptions des temples, des tombeaux et des autres monuments, nous livrent à leur tour beaucoup d'indications touchant à la religion. Bien qu'il y ait encore beaucoup à trouver et à expliquer, nous pouvons, à l'aide de ces renseignements, comparés aux récits grecs, nous faire une idée très-claire de la foi et du culte des anciens Égyptiens. L'histoire de cette religion ne peut, toutefois, être esquissée ici que dans ses traits principaux.

30. **Pratiques animistes.** — En Égypte, le neuf ne remplace pas le vieux, mais subsiste à côté. C'est ainsi qu'à toutes les périodes de l'histoire

égyptienne, nous trouvons différents usages d'origine animiste maintenus, bien qu'avec un changement de signification, de concert avec des idées religieuses très-élevées qui sont avec eux dans le plus complet désaccord. A cette catégorie appartiennent le culte des morts, la déification des rois et l'adoration des animaux, qui n'ont pris nulle part un aussi grand développement. On rendait un culte aux morts dans des chapelles sépulcrales et des temples funéraires; les rois étaient envisagés dès leur vivant comme la divinité sur la terre, et quelques animaux, au premier rang les taureaux sacrés, adorés sans aucun doute autrefois comme fétiches, recevaient les hommages dus à l'incarnation d'êtres supérieurs. C'est au fétichisme aussi que remonte l'usage de placer dans le sanctuaire intime du temple, non pas une image, mais simplement un symbole de la divinité suprême. L'organisation du culte prouve que la religion égyptienne, de même que la religion chinoise, n'était pas autre chose, au début, qu'un Animisme régularisé. Là non plus il n'y avait point de caste sacerdotale spéciale. Les descendants présentaient des sacrifices à leurs ancêtres, les fonctionnaires de l'État aux divinités particulières et locales, le roi aux divinités du pays tout entier. Ce n'est que plus tard qu'il se forma un ordre de savants et une organisation sacerdotale déterminée, sans toutefois que l'hérédité y fût une règle.

On rapporte l'origine du culte des animaux à Kaie-

chos (Kakau, de la seconde dynastie) ; mais à supposer que ce récit mérite confiance et ne soit pas simplement dérivé de son nom qui signifie « les images, » mais qu'on pourrait prendre à tort pour « les taureaux,» on ne peut pas songer à autre chose qu'à une reconnaissance officielle du culte des animaux comme religion d'État. Peut-être le roi Kakau de la deuxième dynastie n'est-il lui-même qu'un personnage mythique. De pareils usages n'ont pas été imposés de haute main, mais sont nés au sein du peuple. Les dieux-taureaux les plus honorés étaient le noir Apis (Hapi, qu'il ne faut pas confondre avec le dieu du Nil Hâpi) de Memphis, et le blanc ou jaune Mnevis (Mena) d'Héliopolis. Un ardent adorateur du premier était le fils de Ramsès II, Khamûs, le fondateur du Sérapéum. Bien des siècles après, le peuple était encore tellement attaché à ce culte que le don d'un nouvel Apis fait par Darius, fils d'Hystaspe, le réconcilia pour un temps avec la domination persane, objet de sa haine.

L'absence d'une image dans le sanctuaire le plus intime du temple, qui est considérée souvent comme l'indice d'un certain spiritualisme, n'est qu'une preuve de l'attachement des Égyptiens à leurs anciens usages. Partout des images, sauf dans le naos, qui laisse voir l'ancien fétiche, mort ou vivant, considéré, aux temps historiques peut-être, sans qu'on puisse toutefois l'affirmer, comme un symbole.

31. Evolution du polythéisme. — Il est en tout cas erroné de considérer la religion égyptienne comme la dégénérescence polythéiste d'un monothéisme préhistorique. Il est plus vrai de dire

que, polythéiste dès le principe, elle s'est développée dans deux directions absolument opposées. D'une part, le monde des dieux s'enrichit constamment par l'adjonction de divinités locales et par l'introduction de divinités étrangères. D'autre part, par une série de tâtonnements, on se rapproche de plus en plus du monothéisme sans jamais arriver à l'exprimer d'une façon positive et incontestable. Les savants mettaient d'accord les deux tendances en représentant la masse des dieux comme autant de révélations du dieu unique, incréé et caché, comme ses membres qu'il crée lui-même.

32. **Mythologie : Lumières et Ténèbres. Vie et mort.** — La mythologie égyptienne reproduit, sous une forme variée, deux idées principales. L'une, c'est la foi au triomphe de la lumière sur les ténèbres et de la vie sur la mort. Elle s'exprime particulièrement dans les mythes solaires. La victoire de la lumière, considérée surtout au point de vue physique, est représentée par le combat de Râ, le dieu d'Héliopolis (An) et le dieu principal de l'Égypte, contre le serpent Apap. Le triomphe de la vie sur la mort est plutôt l'objet du mythe d'Osiris, l'autre divinité suprême de l'empire, particulièrement adoré à Thinis-Abydos : Osiris, mis à mort par son frère Set, pleuré par sa femme et sœur Isis et Nephthys, doté par Thut, le dieu de la science et de l'écriture, de la puissance de la parole, est vengé par son fils Horos, dans lequel il revit sur terre, tandis que lui-même règne

dans l'empire des morts. Cette représentation mythique de la vie de la nature qui alternativement meurt et se réveille, et que l'on remarquait dans la succession du jour et de la nuit et dans celle des saisons, fut de très-bonne heure, et plus étroitement encore que le mythe de Râ, mise en relation avec la doctrine de la résurrection. Dans les temps anciens le roi défunt, plus tard chaque mort, fut identifié à Osiris. Le corps de chacun fut pleuré, embaumé et enseveli, comme on avait fait pour le cadavre divin. Si l'âme d'Osiris brille au ciel en Orion, l'âme du défunt aura aussi sa place parmi les étoiles. Si l'ombre du dieu remporte la victoire dans le monde des morts, l'ombre humaine traversera à son tour, une série d'épreuves pour pouvoir enfin aller et venir librement avec le dieu de la lumière et s'unir à lui pour toujours.

La foi en la victoire de la lumière et de la vie est déjà exprimée par la dénomination générale des dieux, *Nuteru*, ceux qui se rajeunissent eux-mêmes [du moins si c'est là le sens du mot, ce qui a été contesté contre E. de Rougé par Lepage Renouf dans ses *Hibbert-Lectures*], et, par les triades divines, père, mère et fils, qui qui se représentent partout. Le fils n'est pas autre chose que le père en possession d'une nouvelle vie ; c'est ce qui ressort de la formule appliquée à différentes divinités égyptiennes, «époux de sa mère » (*ka mut-f*).

Les dieux suprêmes d'Héliopolis, en dehors de Râ, doivent être considérés comme des formes variées de ce dernier, bien que ce fussent, sans aucun doute, à

5

l'origine, des divinités indépendantes; ainsi, l'Harmachis visible (*RâHarmachuti*, *Râ-Horos sur les deux horizons*), le Tum caché (*Atum*, le dieu solaire nocturne), Chepra, le créateur qui se rajeunit constammeut et que symbolise un scarabée. Son allié Shu, dont nous avons deux représentations différentes, selon les deux sens que comporte son nom, se confond moins aisément avec lui; en tant que celui qui « étend, » il est le dieu de l'air, qui étend les bras ou les ailes ; en tant que brûlant, le dieu des rayons du soleil ardents et dévorants.

La signification des noms d'Osiris (*Ousiri*, plus tard : *Asar*, *Asiri*), Set (*Set* ou *Suti*) et Thut (*Thuti*), est incertaine. Les deux premiers sont à l'origine les deux dieux solaires ennemis, que nous retrouvons chez les Sémites; mais avec le temps leur signification s'est beaucoup modifiée, et Osiris, dieu bienfaisant duquel dépendent la croissance et la vie, se confond avec le dieu de la terre le Nil etc. Le dernier, de divinité lunaire, est devenu le dieu de la numération, des mesures, et des poids, puis le dieu de l'écriture et de la science. Isis (*As*) est l'ancienne, la vénérable, ou plutôt la haute ; Nephthys (*Nebt-ha*, la maîtresse de la maison) est la déesse du monde souterrain. Horos (*Her*, le suprême, celui qui est au-dessus) est le dieu du soleil diurne et présente un grand nombre de formes. C'est seulement après que le mythe d'Osiris eût été mis en relation si étroite avec le mythe de la résurrection, qu'Anubis (*Anup* ou *Anpu*), le conducteur des âmes, incarné dans le chacal qui erre parmi les tombeaux, semble y avoir été compris. Sur les tombeaux les plus anciens, on rencontre généralement son image, et non celle d'Osiris, comme cela se fit plus tard.

33. Doctrine de la création. — La seconde idée principale, c'est l'idée de la création par le dieu suprême et incréé avec les esprits qui l'assistent, esprits dont les huit puissances cosmiques personnifiées sont les premiers. L'œuvre créatrice est attribuée à toutes les divinités principales, mais particulièrement aux dieux du feu et de l'élément humide. A la tête des premiers se trouve Ptah, le dieu de Memphis, qui personnifie lui-même le feu cosmique comme âme de l'univers ; de même que sa « grande amie, » Sechet, représente la puissance de destruction et de purification du feu, que Neith de Saïs, qui lui est souvent unie, représente son action merveilleuse et cachée, et que Bast exprime sa chaleur bienfaisante et son éclat réjouissant. Khnum, l'architecte, dieu des eaux, originairement le vent qui met en mouvement et féconde les eaux, et par là l'âme de l'univers, et Hâpi, le dieu du Nil, sont également considérés comme des dieux créateurs ; cela s'explique de soi.

Les huit puissances cosmiques (*Sesmenu* ou *Sesennu*, d'où la ville de Thut, Hermopolis, tire son nom en égyptien), toujours unies à Thut, mais qu'il faut bien distinguer de ses sept assistants, forment quatre couples : *nun* et *nunt*, l'océan céleste, l'abîme ; heh et heht, le temps (infini) ; *kek* et *kekt*, les ténèbres ; *neni* et *nenit*, le souffle, l'esprit ou vent. Ce sont les quatre personnifications des idées exprimées dans la doctrine bien connue de la création : « Dans le temps infini (ou *au commencement*), les ténèbres étaient sur l'abîme, et les

eaux de l'océan primitif furent mises en mouvement par le vent, souffle de la divinité. » Cf. Genèse, I. Le mythe, s'il n'a pas été emprunté simplement aux Sémites dans ces termes, est visiblement une autre forme du mythe sémitique plus moderne.

Ptah (de *Patahu*) signifie « modeleur, sculpteur, » nom approprié au dieu du feu. Sechet, généralement appelée Pacht (*Pechet*), signifie « allumer le feu » (causatif de *chet*, flamme) ; Pechet est le « dévorant, » principalement le lion. Neith (*Net* ou *Nit*) est la vierge-mère égyptienne, toutefois au seul sens cosmogonico-théologique. Bast, la bienfaisante, forme la contre-partie aimable de la violente Sechet. Le Dieu Bes ne parait pas appartenir à cette classe de dieux, comme on l'a supposé. Dans son ouvrage : *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts* (Trad. et commentaire T. I, p : 111 suiv., M. W. Pleyte donne une étude approfondie de la signification de ce dieu, dans laquelle il prouve l'origine africaine de Bes, qui n'est admis dans le Panthéon égyptien avec la Hathor de Pount, que depuis la XXVme dynastie.

Khnum est le dieu que quelques personnes ont précédemment regardé comme le dieu suprême du Panthéon égyptien, sous le nom de Kneph. C'est un des plus anciens dieux, et son culte est resté très-sensuel. A côté de lui se trouve Sati, la puissance génératrice, et Anuka, celle qui embrasse. Ces trois divinités personnifient le vent, l'eau courante et la terre.

34. **La religion égyptienne sous les six premières dynasties.** — On ne doit pas s'étonner de trouver encore bien des points obscurs dans

l'histoire ancienne de la religion égyptienne. Mais, si l'on remarque que les Égyptiens eux-mêmes appellent l'époque préhistorique l'ère des sectateurs de Horos, et qu'il n'est aucun lieu de quelque importance qui ne possède son Horos et son Hathor, on en doit conclure que ces deux dieux célestes de la lumière étaient bien les divinités principales honorées au-dessus de toutes dans les plus anciens temps.

Sous les six premières dynasties, à côté d'Osiris et de Râ, on voit Ptah de Memphis principalement adoré comme le dieu qui a opéré l'union des deux parties de l'empire sous un sceptre unique. C'est probablement aussi dans cette période que le culte des animaux fut élevé à la hauteur d'une institution d'État. La déification des rois fut portée au plus haut point au temps de la construction des pyramides, et les trois principaux cultes, ceux d'Osiris, de Râ et de Ptah, se fondirent ensemble, peut-être sans qu'on s'en aperçût. On s'élève ainsi lentement des dieux visibles aux divinités les plus hautes, qui sont invisibles. La simplicité des tombes à cette époque mérite d'être remarquée. Rarement on y représente les dieux, et, bien que les défunts portent déjà des titres religieux, les sujets théologiques ne sont touchés qu'avec la plus grande sobriété sur les murailles des chapelles sépulcrales. Le sens religieux semble avoir été vivant et profond, mais la puissance des prêtres ou scribes était certainement petite encore.

Sectateurs d'Horos ou adorateurs d'Horos semble la meilleure traduction de l'expression qui revient souvent de *Har-shesu*. Le nom de Horos a été expliqué plus haut. Plus tard, on l'employa comme désignation générale de la divinité ; était-il cela originairement ? Ce n'est point invraisemblable. Hathor (*Hathar*) signifie littéralement « la maison d'Horos, » mais est, sans aucun doute, identique à l'Istar assyrienne, à l'Ashtoret phénicienne (cf. l'A*th*tar de l'Arabie méridionale), et la question est de savoir à qui revient la priorité. L'Hathar égyptienne est-elle une corruption d'Istar, ou *vice versâ ?* Ce point demande encore une étude plus précise. Je sais très-bien qu'un savant allemand, ennemi de ces rapprochements, M. E. Meyer a combattu cette hypothèse dans la *Zeitschrift d. D. M. G.* T. XXXI, p. 716 suiv. ; mais, quoi qu'il en soit de la ressemblance des noms, je maintiens l'identité des déesses.

35. **Le moyen-empire.** — Les dieux adorés sous le moyen-empire (XIe-XIVe dynastie) répondent entièrement au caractère de cette période, qui, outre ses conquêtes, se distingue par le brillant essor de l'agriculture et des arts de la paix. Lorsque le centre de gravité de l'empire est transporté de Memphis (dans la Basse-Égypte) dans la Thébaïde (Haute-Égypte), les dieux de cette région, comme il arrive généralement dans l'antiquité, sont élevés au premier rang. Les principaux sont Munt, le dieu de la guerre ; Khem ou Min, le dieu de la fertilité et de l'agriculture, et déjà aussi Amun, le dieu de la ville de Thèbes, à cette

époque encore peu différent de Khem et bien éloigné encore d'être le grand roi des dieux, comme il le deviendra plus tard. En fait, ces trois divinités ne sont que des formes différentes du même être divin. Il n'est point étonnant qu'en un siècle aussi riche en créations de l'industrie, Ptah le modeleur et Khnum l'architecte jouissent d'une vénération spéciale, et il n'est pas moins naturel qu'un prince de la XIII[e] dynastie, auquel l'Égypte est redevable d'un nouveau système de canalisation, et qui par là ajouta à son empire une province entière, ait rendu un culte fervent au dieu du Nil Sebak, dieu de l'eau qui désaltère et fertilise, incarné dans le crocodile. Ainsi, les formes religieuses changent avec la civilisation. Les rois de cette période favorisaient la religion extérieure, mais en qualité de maîtres tout-puissants et sans obéir à des prêtres. Leurs inscriptions font voir un sens moral élevé. La littérature devient plus mondaine ; cependant, les scribes commencent aussi déjà à se consacrer à l'explication des anciens textes. Les tombeaux de cette époque ne témoignent pas encore d'un grand développement dans la croyance à l'immortalité. On la met sans doute en relation avec la religion, plus que ce n'était le cas sous l'ancien empire ; mais on considère encore la vie à venir comme une simple continuation de la vie terrestre, sans penser à la doctrine de la rémunération.

Quand on divise l'histoire d'Égypte en deux parties,

le moyen-empire appartient encore à l'ancien. Il forme la transition entre l'ancien et le nouveau.

L'identité essentielle de Min (appelé également *Khem*, le dominateur, quoiqu'il paraît que les deux lectures soient encore douteuses), de Munt et d'Amun, dont les principaux sanctuaires étaient à Koptos, Hermonthis et Thèbes, ressort entre autres de leurs noms, tous dérivés de la même racine, qui marquaient dans le principe leur caractère comme dieux de la fertilité. Khem est souvent nommé simplement Amun-râ. Plus tard, la signification du nom d'Amun fut modifiée.

Sebak, probablement originaire de l'Éthiopie, n'était pas un dieu méchant. Il ne le devint que plus tard par confusion avec Set, dont un des animaux était également le crocodile. Sebak est le dieu de l'inondation, et s'échange parfois avec Hâpi. Le crocodile était son corps, parce qu'on assurait que cet animal déposait ses œufs, chaque année, justement au point jusqu'où devait s'étendre l'inondation de l'année.

36. **Les Hyksos. Amun-ra.** — Nous ne savons rien de l'état religieux des Égyptiens sous la domination des rois-pasteurs arabes (Hyksos). Ces derniers avaient mélangé la religion de la Basse-Égypte avec la leur propre, et adoraient Set, qu'ils appelaient Sutekh, peut-être également Ptah. Un d'entre eux fit même au roi Thébain contemporain la proposition d'élever Sutekh et Amun-râ à la dignité de dieux uniques de l'Égypte. Après leur chute, Amun-râ de Thèbes devint le dieu suprême, auquel furent soumis tous les autres, et à l'image

duquel furent transformées les autres divinités principales. Une tentative faite par Amunhotep IV (Khunaten), pour substituer le culte exclusif d'Aten-râ, le disque solaire, à celui d'Amun-râ, n'eut pas de succès durable. Après sa mort le polythéisme, en son entier, fut immédiatement restauré, Amun-râ en tête.

Amun-râ, le créateur caché, est maintenant devenu le roi des dieux et le maître des trônes de la terre. Les Egyptiens ont exprimé, dans son image, la conception religieuse la plus compréhensive et, partant, la plus haute et la plus élevée qu'ils fussent en état de former. Amun-râ réunit en lui, non-seulement la nature du dieu de la fécondité, Min ou Khem, et celle du dieu de la guerre, Munt, mais encore les attributs distinctifs de toutes les principales divinités. Dieu du soleil et dieu du Nil, seigneur du monde visible et invisible, il était l'âme mystérieuse de l'univers qui se révèle dans la lumière. Mat aussi, la mère, son épouse, et Khonsu, son fils, avaient le même caractère composite.

On s'efforce maintenant d'introduire un certain ordre dans ce monde multiforme de dieux, qui s'enrichissait au même moment d'un grand nombre de formes étrangères, tandis qu'une tendance monothéiste gagne visiblement du terrain. La doctrine de l'immortalité, dominée maintenant par l'idée de rémunération, devient le centre de la religion. La magie prend un grand développe-

ment; par là croissent l'influence et la puissance des prêtres, qui se rendent de plus en plus indépendants et finissent par prendre la place du roi. Le grand-prêtre de Thèbes se rend maître du pouvoir et fonde même une dynastie.

Le nom de Sutekh, donné à Set, me semble un essai de rendre, sous une forme égyptienne, le nom du dieu sémitique Çédeq, le juste. Au moins, si la forme Sutekh est plus ancienne, il faut chercher, dans la ressemblance de son nom avec Çédeq, la raison qui aura précisément fait choisir aux Arabes ce dieu égyptien pour le leur.

Amun est proprement, non pas le nom du dieu principal de Thèbes, mais l'abrégé de la formule « celui dont le nom est caché » (Brugsch, *Wœrterbuch*, p. 71). Râ signifie créateur. En outre des dieux déjà nommés, on l'identifie principalement à Khnum, et on transporte sur lui les attributs de Ptah, Shu, Tum, Osiris et autres. A l'origine, c'est le dieu Khnum lui-même, dieu criocéphale, le souffle de la vie, l'esprit du monde personnifié, dans sa forme thébaine. Mat, la mère, est, en réalité, une sorte d'abstraction de toutes les divinités-mères égyptiennes, c'est-à-dire des déesses principales du pays. C'est la raison pour laquelle son culte était moins suivi. Khonsu, dont le nom n'a pas été encore expliqué, est d'autant plus honoré. Il semble avoir été, à l'origine, un dieu lunaire. C'est lui qui révèle la volonté du dieu suprême. Ses oracles furent très recherchés.

37. **Période de déclin.** — La dernière période de la religion égyptienne fait voir une profonde décadence. La Basse-Egypte secoue le joug des

rois-prêtres de Thèbes, qui se réfugient en Ethiopie (Méroë). Ils y apportent, ainsi que dans l'oasis d'Ammon, la civilisation égyptienne et le culte d'Amun ; mais ils s'efforcent constamment, et parfois avec un succès momentané, de rétablir leur autorité sur l'Egypte, et de rétablir en même temps la doctrine orthodoxe. La domination des princes Saïtes est une période de restauration. Mais le pays devient la plupart du temps la proie de conquérants étrangers, Assyriens, Perses et Grecs, auxquels le peuple ne résiste que dans le cas où ils manquent de respect à la religion nationale. Cette religion continue de subsister pendant des siècles, mais elle ne vit que sur le passé. Elle ne subit qu'un petit nombre de changements, que l'on peut attribuer en partie à l'action de l'esprit grec, peut-être aussi déjà à l'influence persane. Ainsi, c'est peut-être l'exemple des Perses qui fit donner un sens moral à la lutte entre Osiris et Set, et expulser du Panthéon cette dernière divinité, considérée comme moralement mauvaise. L'Hathar de cette période, à laquelle la piété des Ptolémées éleva, à Dendéra, un temple splendide, présente beaucoup de traits de ressemblance avec l'Aphrodité grecque. Un de ces princes introduisit en Egypte le dieu sémitique Sérapis, déjà adoré par un grand nombre de Grecs, et son culte s'y fondit avec celui d'Osiris-Apis. On doit surtout voir un signe certain de décadence dans ce fait que les déesses sont désormais mises à un rang

beaucoup plus élevé que les dieux. Enfin, l'équilibre entre les cultes locaux est entièrement détruit, et, de la merveilleuse civilisation égyptienne, il reste seulement des monuments, dont la signification ne sera retrouvée qu'au bout de quinze siècles.

La lutte des prêtres-princes éthiopiens, tels que Piankhi Méïamun, Sabako, Tahraka, contre les dynasties du Nord de l'Égypte, qui s'étaient emparées de l'Égypte supérieure, était en partie nationale — Cham contre Sem — en partie, et avant tout, religieuse. Thèbes les accueille toujours avec joie ; les prophètes même de cette ville invitent Tahraka à venir les délivrer (De Rougé, *Mélanges d'Archéologie*, I, 11 ss.), et celui-ci déclare qu'il combat les blasphémateurs d'Amun-râ (Prisse, *Monum.*, pl. XXXI, a.), afin de délivrer ce dieu (ibid., pl. XXXII, d.). Mais ils furent chassés ; en Éthiopie même, la civilisation tomba de plus en plus bas, et le culte d'Amun devint absolument méconnaissable sous des additions indigènes,

Sous les Saïtes (Nécho, Psamtik, Amasis), l'art est florissant, et l'on adore principalement Ptah et Neith. Ils offrent encore leurs hommages à la triade thébaine à Silsilis ; mais Thèbes elle-même était si profondément déchue qu'un de ses temples les plus renommés fut, dès cette époque, employé comme lieu de sépulture.

Darius, fils d'Hystaspe, fut le seul qui suivit, en Égypte, une politique conciliante. Cambyse agit de même avant ses défaites. Xerxès et son fils furent chassés du palais de Saïs à cause de leur dédain pour les mystères (Brugsch, *Zeitschrift für Ægyptische Sprache*, 1871,

1 ss.). Cette politique intolérante eut pour résultat la chute de la domination persane en Égypte. Les Ptolémées agirent d'une façon beaucoup plus intelligente.

On ne sait si c'est le premier ou le second Ptolémée qui introduisit le dieu Sérapis, provenant de Sinope, en Asie-Mineure. Plew (*De Sarapide*, 1868) considère ce dieu comme d'origine babylonienne. Le nom est le même que celui des *Seraphim* hébreu : ce nom se dérive de la racine sémitique *Saraph* brûler. Les *Seraphîm* sont la foudre, comme les *Kherubîm* (*Kirubi*) représentent le nuage électrique,

La religion égyptienne fut abolie, par un édit de Théodose, en l'an 381 après J.-C.

38. **Eléments étrangers.** — Il n'est pas encore possible d'indiquer avec certitude tous les éléments dont la réunion a permis à la religion égyptienne de sortir de l'Animisme pour s'élever à une aussi grande hauteur. On y peut signaler des usages africains, tels que la circoncision ; le mythe du dieu solaire Râ présente un caractère arien, de même que la langue offre bon nombre de racines ariennes. Dans les mythes d'Osiris, Amun et Hathor, dans la cosmogonie et dans nombre d'usages, on remarque une grande ressemblance avec des conceptions et des usages, tels que ceux qui résultèrent, en Mésopotamie, du mélange de la religion sémitique avec la religion des habitants originaires de la contrée. L'influence des Sémites en Egypte croît à chaque siècle, et l'élément sémitique refoule de plus en plus

l'élément indigène à l'arrière-plan. En revanche, la religion égyptienne exerce une influence prépondérante sur les peuples Cananéens, moins encore sur les Hébreux que sur les Phéniciens. C'est d'abord par l'intermédiaire de ces derniers, puis directement, qu'elle atteint les Grecs, et qu'elle se répand enfin dans tout l'Empire romain.

Les divinités sémitiques de la lumière et du feu luttent contre des dieux du feu et du soleil, qui dévastent et anéantissent, comme Osiris contre Set. Râ, de même que les dieux de la lumière ariens, lutte contre les puissances des ténèbres.

Il y a quelques ressemblances entre les mythes égyptiens et mésopotamiens ; nous avons déjà signalé celle entre Hathar et Istar ; mais elles ne sont pas assez nombreuses et importantes pour prouver une origine commune des deux cultes.

Astarté, Qadesh, Qen, Reshpu, Anit et Tanit furent introduits en Égypte à une époque postérieure.

CHAPITRE SECOND

LA RELIGION CHEZ LES SÉMITES

1re SECTION. — Les deux courants de développement du Midi et du Nord.

Bibliographie. — *E. Renan*, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. 1re partie, 2me édit., Paris, 1858. Un fragment seulement de la seconde partie a paru sous le titre de: Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme, Paris, 1859. — Le même: De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, 5me édit., Paris, 1867. L'hypothèse de Renan, qui pense que les Sémites, en tant qu'ayant à l'origine habité le désert, devaient avoir une conception monothéiste de la divinité et étaient naturellement inclinés à une telle croyance, a été combattue par l'auteur du présent livre dans un article de la revue hollandaise *de Gids*, février 1862. Voyez aussi *Max Müller*, Chips from a german workshop, vol. I.

On trouve des vues très particulières sur la race sémitique, vues qui d'ailleurs n'ont rencontré que peu d'écho, dans *J. G. Müller* (de Bâle), Die Semiten in ihrem Verhæltniss zu Chamiten und Japhetiten, Bâle, 1872. — Nous citerons au point de vue supranaturaliste *R. F. Grau*, Semiten

und Indogermanem in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft, Stuttgart, 1864. — *Friedrich Müller* établit une rigoureuse distinction entre Ariens et Sémites dans Indogermanisch und Semitisch, Vienne, 1870. Cf. son Allgemeine Ethnographie, p. 437 suiv. — Le caractère sémitique est esquissé d'une manière ingénieuse, quoique point satisfaisante dans l'ensemble, par *D. Chwolsohn*, Die Semitischen Vœlker, Versuch einer Characteristik, Berlin, 1872 — Cf. encore *Fritz Hommel*, Die Semiten und ihre Bedeutung für die Kulturgeschichte, Leipzig, 1881. — Voyez avant tout *E. Schrader*, Die Abstammung der Chaldæer und die Ursitze der Semiten dans Zeitschrift d. D. M. G. XXVII, 1873, cahier III, p. 397 suiv. — *J. Halévy*, Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques, Paris, 1883, est une réunion d'essais intéressants, où une grande érudition et de vastes connaissances sont employées à défendre des vues tantôt justes, tantôt paradoxales.

Ancienne religion arabe. — *Caussin de Perceval*, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, 3 vol., Paris, 1847, continue à conserver une grande valeur. — *L. Krehl*, Ueber die Religion der Vorislamischen Araber, Leipzig, 1863, a emprunté aux sources les principales données relatives à la religion arabe avant Mohammed et les a rassemblées brièvement. — Cf. aussi *Osiander*, Studien ueber die vorislamische Religion der Araber, dans Zeitschrift d. D. M. G. 1853. — Arabie (Religion de l'ancienne) par *Ph. Berger*, dans l'Encyclopédie des Sciences Religieuses de Lichtenberger.

Religion et civilisation prébabyloniennes (accado-sumérienne ?). Voyez les ouvrages assyriologiques cités plus loin ; nous indiquons ici ceux qui s'occupent exclusivement de la langue accadienne. *F. Lenormant*, Etudes accadiennes 3 vol. 1873-1882, Paris ; vol. I, 1re partie, Introduction grammaticale ; 2me partie, Restitution des paradigmes ; 3me partie, Répertoire des caractères ; vol. II, choix de textes avec traduction interlinéaire. — Le même, Lettres assyriologiques, deuxième série, Paris, 1872. — Le même, La magie

chez les Chaldéens et les origines accadiennes, Paris, 1874 (édition anglaise complétée : Chaldæan Magie, its origin and development, Londres, 1877). — Le même, Etudes sur quelques parties des syllabaires cunéiformes, Paris, 1876. — Les ouvrages de Lenormant, bien qu'ils apportent d'importantes contributions à la connaissance des sujets qu'il y traite et témoignent d'une riche érudition, font voir toujours les traces d'une précipitation qui oblige l'auteur à revenir souvent sur des résultats antérieurs ainsi que d'un défaut de critique. — L'existence de la langue accadienne a été niée par *J. Halévy*, Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie, dans Journal asiatique, juin 1874. Cet écrit a été réfuté sur plusieurs points, sauf en ce qui concerne la question d'origine touranienne des Accadiens, par *F. Lenormant*, La langue primitive de la Chaldée et les idiomes touraniens, et par *E. Schrader*, Ist das Akkadische der Keilinschriften eine Sprache oder eine Schrift ? dans Zeitschrift d. D. M. G., XXIX, I, 1875.—Nous citerons encore de *Halévy*, La nouvelle évolution de l'Accadisme, Paris 1876 et 1878. Cf. *Stan. Guyard* dans Revue de l'histoire des religions de Vernes, La question Suméro-accadienne, t. V. p. 253 (1882). Indépendamment de Lenormant et de Schrader, *J. Oppert* a combattu les propositions de Halévy dans : Sumérien ou rien, Journal asiatique, 1875, p. 442-508, et Etudes sumériennes, Paris, 1876. — *Paul Haupt*, qui a publié un texte important intitulé : Die Sumerischen Familiengesetze, 1er cahier, Leipzig, 1879, qui a publié nombre d'autres textes avec listes de signes et de noms : Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte, I-IVe livraisons, Leipzig, 1881 et suiv., qui a donné encore les linéaments de la grammaire dans Die Akkadische Sprache, mit Anhang von *O. Donner*, Ueber die Verwandschaft des Sumerisch-Akkadischen mit den Uraltaïschen Sprachen, Berlin, 1883, est fermement convaincu de l'existence de la nationalité comme de la langue Suméro-accadiennes.

Sur l'écriture cunéiforme, en général, citons *L. de Rosny*,

Les écritures figuratives et hiéroglyphiques, 1860; -- *J. Ménant*, Les noms propres assyriens, Paris, 1861 ; — Le même, Les écritures cunéiformes, Paris, 1864 ; — *P. Glaize*, Les inscriptions cunéiformes et les travaux de M. Oppert, Metz et Paris, 1867 ; — *J. Ménant*, Le syllabaire assyrien, 1re partie, 1869, 2me partie, 1873 ; — *George Smith*, The Phonetic values of the cuneiform characters, Londres, 1871. — Du plus haut intérêt, *E. Schrader*, Die Basis der Entzifferung der Assyrisch-Babylonischen Keilinschriften, dans Zeitschrift d. D. M. G., XXIII, III, 1869. Voyez aussi *Stan. Guyard*, Bulletin critique de la religion assyro-babylonienne, dans Revue de l'histoire des religions t. I., p. 327 (1880).

Les questions concernant les peuples de même race ou voisins ont été traitées entre autres par *J. Oppert*, Le peuple et la langue des Mèdes, Paris, 1879 ; — en sens contraire, *A. Delattre*, Le peuple et l'empire des Mèdes, Bruxelles, 1883. — Les inscriptions qui se trouvent près du lac de Van en Arménie ont été pour la première fois expliquées, et d'une manière exacte dans l'ensemble, par *A. H. Sayce*, The cuneiform Inscriptions of Van deciphered and translated, dans Journal R. As. Soc., vol. XIV, parties 3 et 4 ; *Stan. Guyard* dans Mélanges d'Assyriologie, Paris, 1883, ont fourni à ce travail de déchiffrement d'importants compléments. — *Fred-Delitzsch* Die Sprache der Kossæer, Leipzig, 1884.

A consulter sur les différents points énoncés ci-dessus Journal asiatique, table des matières de la septième série, années 1873 à 1882, Paris, 1882, t. XX, *s. v.* Sémitiques (Archéologie et Mythologie), Arabes, Cunéiforme, Cunéiformes, Accad, Accadien, Accadiennes (Etudes), Accadiens, Sumer, Sumérien, Sumériennes (Etudes) etc.

39. **Sémites du Sud et du Nord.** — Chez les Sémites, étroitement apparentés aux Chamites, et qui, d'après plusieurs savants, le sont aussi plus ou moins aux Ariens, on distingue clairement,

dans la langue comme dans la religion, deux courants de développement, qu'on peut désigner, l'un comme méridional, l'autre comme septentrional. Le lieu commun de provenance, sinon absolument d'origine, de la race entière, a été probablement la région septentrionale et le centre de l'Arabie. De bonne heure déjà, tous les peuples sémitiques doivent avoir abandonné cette contrée, à l'exception des Arabes, qui se répandirent sur toute la péninsule, et des Ethiopiens, qui ne passèrent en Afrique qu'à une époque postérieure. Ceux-ci forment le groupe des Sémites du sud. A l'exception des Sabéens ou Himyarites (voy. § 48), les Arabes restèrent pendant longtemps étrangers à tout rapport avec les peuples civilisés, par suite de la position de leur pays, Ils conservèrent ainsi, dans toute leur pureté, le caractère originel de la famille sémitique et la religion nationale. C'est au moyen des quelques renseignements que nous possédons sur cette dernière que nous pouvons nous faire une idée de ce qu'était originairement la religion sémitique non encore altérée. Aux Sémites du nord appartiennent les Babyloniens et Assyriens, les Araméens, les Cananéens et Phéniciens et les Israélites. Par leur mélange avec les plus anciens habitants civilisés de la Mésopotamie, leur religion subit d'importants changements et prit chez eux un développement à la fois plus rapide et plus riche. L'étude de la religion des Sémites est de la plus haute importance.

Schrader (*Die Abstammung der Chaldæer und die Ursitze der Semiten*, in Zeits. d. D. M. G. XXVII, 1873) a démontré d'une façon décisive, à mon sens, que tous les Sémites ont, à une certaine époque, habité en commun l'Arabie, et que les Arabes ont conservé sous sa forme la plus pure le caractère sémitique. Il n'y a pas du moins grand'chose à dire contre son assertion principale, bien qu'on puisse ne pas s'accorder sur les détails. L'énorme différence, au double égard de la civilisation et de la religion, qui existe entre les Sémites du nord et les Sémites du sud, ne peut s'expliquer d'une autre manière. L'arabisant hollandais M. J. de Goeje a défendu la même opinion dans un discours prononcé en 1882 (Jaarboek des Ryks-Universiteit te Leiden, 1881-1882). Le pays d'origine proprement dit se trouvait-il dans le voisinage des Ariens, comme plusieurs le supposent, ou faut-il le chercher en Afrique avec Gerland (*Anthropologische Beitræge*, p. 396 ss.)? C'est une question qui demande encore à être étudiée plus complètement, mais dont la solution n'est pas nécessaire au but que nous nous proposons.

40. **Religion arabe primitive.** — L'ancienne religion des Arabes ne s'élève guère au-dessus du polydémonisme animiste. C'est une réunion de religions-de-tribus juxtaposées, n'ayant entre elles que des rapports lâches, toutefois avec traces d'un rapport précédent plus étroit. Les noms divins de Ilâh et de Shamsh, le dieu du soleil, se retrouvent chez tous les peuples sémitiques ; ceux de Allât ou Alilât et de Al'Uzza, ainsi que la triade des déesses lunaires à laquelle appartiennent ces der-

nières, reviennent de leur côté chez plusieurs de ces peuples, et les divinités qui les portent sont placées au premier rang. Les autres dieux de l'Arabie portent des noms que l'on ne retrouve pas chez les autres Sémites. Le culte du soleil était commun à toutes les tribus ; les étoiles aussi, et, en particulier, les Pléiades (*Turayyâ*) étaient l'objet d'hommages spéciaux ; toutefois, ces hommages ne s'adressaient pas aux planètes reconnues comme telles, ce qui témoigne de connaissances astronomiques peu développées. Ce culte ne s'élevait guère au-dessus du fétichisme, dans la catégorie duquel rentre d'ailleurs l'adoration d'arbres, surtout de pierres et de montagnes, considérés comme doués d'une âme ; le spiritisme se montre aussi dans les hommages adressés aux ancêtres. Le culte des images, qui, au temps de Mahomet, régnait chez eux, est représenté par les écrivains arabes comme une importation de Syrie ou de Mésopotamie. On doit plutôt l'expliquer comme ayant pris naissance du culte des pierres. Les rares sacrifices humains qu'ils offraient semblent avoir été d'une nature différente de ceux que les Sémites du nord immolèrent en l'honneur de leurs dieux. Les sanctuaires des différents esprits et fétiches avaient leurs ministres propres, héréditaires, qui ne formaient point toutefois de caste sacerdotale ; mais les Voyants étaient l'objet général d'une grande vénération, et on les consultait constamment. Toutefois, ils ne sont jamais deve-

nus chez les Arabes des prêtres, comme les autres Sémites en possédaient.

En ce qui fait le caractère distinctif d'une religion, à savoir le rapport entre l'homme et la divinité, les Arabes s'accordaient entièrement avec leurs congénères. Ainsi qu'eux, ils se considéraient à l'égard de Dieu comme un esclave ('âbd) à l'égard de son maître.

Ilâh, en assyrien *Ilu*, en hébreu et cananéen *Êl.* Le nom plus récent d'*Allâh* est une contraction de *al-ilâh.* Sprenger (*Leben und Lehre des Mohammad*, I, 286 et suiv.) voit dans Allâh le mot *Lâh*, mirage, éclat, avec l'article *al*, et le considère comme différent de Ilâh.

Les trois déesses lunaires : *Allât*, la lune brillante, *Manât*, la lune obscure, et *Al' Uzza*, la réunion des deux, se retrouvent chez les Babyloniens et les Assyriens, en partie sous d'autres noms. Les Arabes adoraient quelques planètes, telles que Jupiter et Vénus, la grande et la petite fortune, de même que tous les Sémites, mais sans les distinguer des autres étoiles. Le nombre sacré de sept, appliqué par les Sémites du nord aux cinq planètes avec le soleil et la lune, est chez eux appliqué aux Pléiades, qu'ils honoraient, ainsi que les Hyades (*Aldabarân*) et Sirius tout particulièrement.

L'absence du principal mythe des Sémites du nord, du mythe dit d'Adonis, chez les Arabes, est très remarquable. Krehl (*ouvr. cité*) et F. Lenormant (*Lettres assyriologiques*, II, 241) ont bien cherché à en retrouver chez eux quelque trace, mais les raisons sur lesquelles ils s'appuient sont très-faibles.

Les seuls sacrifices humains dont on peut garantir la

présence chez eux s'accordent avec ceux des peuples à l'état sauvage. C'était le sacrifice de jeunes filles à la Mecque, contre lequel s'éleva le Hanyfe Zaïd (Sprenger, *ouvrage cité*, I, 120). Le service des idoles était la propriété de certaines familles. Les Voyants du plus haut rang s'appelaient *Kâhin*, le même nom que l'hébreu *Kohen*. prêtre. Selon Sprenger (I, p. 255), cette dernière signification, que le mot n'a jamais prise chez les Arabes, doit être dérivée, bien que la chose soit contestée par plusieurs autres savants. (Fleischer, v. Kremer, Cheyne).

41. Les Sémites du Nord en contact avec l'ancienne civilisation de la Babylonie (accadienne). — Les Sémites du nord ont dépassé de beaucoup ce point de vue. Ils ont dû ce progrès, sans aucun doute, à un séjour plus ou moins long en Mésopotamie, dont témoignent leurs propres traditions, et que la plupart d'entre eux ne firent que traverser pour reprendre le chemin du nord-ouest. En Mésopotamie, ils trouvèrent une antique civilisation non sémitique, qui eut une influence décisive sur leur développement. Cette civilisation était la propriété d'un peuple, que quelques-uns rangent à tort parmi les Touraniens, mais qui n'appartenait certainement pas à la race Sémite proprement dite. On les appelle généralement les Accadiens; d'autres préfèrent le nom de Sumériens, d'autres enfin y voient les Sumers et Accads mentionnés maintes fois dans les inscriptions des rois de Babylone. Ce sont les pères de l'astronomie, dont les premiers commencements se dé-

gagent déjà chez eux de l'astrologie, et les inventeurs de cette écriture cunéiforme qu'ils transmirent à différents autres peuples, et qui n'était pas employée seulement pour les inscriptions des rois, mais servait également à l'usage quotidien et à la conservation d'une riche litérature scientifique, historique, poétique et religieuse, qui a été retrouvée en partie dans la langue originale, en partie dans des traductions assyriennes.

La tradition phénicienne se retrouve dans Hérodote (VII, 89) et Strabon (VII, 98), etc. D'après la tradition hébraïque, Abram vient de Ur-Kasdîm, le Mughéir actuel dans la Chaldée méridionale. (Voyez § 52).

Par Touraniens, nous entendons ici la race dite ouralo-altaïque, dont les Mongols, Turcs, Magyars, Finnois et Samoyèdes sont les principales branches. Plusieurs savants, en particulier Schrader, contestent que l'on doive y ranger les Accadiens, comme le veut Lenormant. On les appelle généralement Accadiens, parce qu'on pense que, dans la formule qui revient souvent (de roi ou de pays) des Sumers et des Accads, la population sémitique est désignée par le premier mot, la population non sémitique par le second. J. Oppert s'est toutefois prononcé pour la solution inverse (*Journal asiastique*, 1875, V, 2.

Si la question de savoir quel nom revient à la population primitive de la Mésopotamie est d'une signification secondaire, il est en revanche une autre question d'une grande importance, également pour l'histoire de la religion : il s'agit de savoir si véritablement c'est un peuple d'une race autre que la sémitique qui a représenté

en cette région la civilisation primitive. L'unanimité des Assyriologues qui, quelles que fussent leurs nuances particulières, admettaient tous cette hypothèse, a trouvé des contradicteurs dans deux savants, Jos. Halévy et Stan. Guyard. D'après ceux-ci, les fondateurs de l'ancienne civilisation babylonienne ont été, eux aussi, des Sémites, et ce qu'on a pris pour une ancienne langue est une écriture par signes conventionnels, où l'on n'exprimait pas les sons, mais le sens. Ce problème philologique ne saurait être traité ici. Je veux seulement exprimer ici, comme étant ma conviction, la pensée que les deux savants en question, quelque érudition et quelque sagacité qu'ils aient apportées à la défense de leur manière de voir, n'ont pas réussi à rendre vraisemblable une pareille hypothèse. Après un examen réitéré et détaillé de la question, je ne puis m'expliquer les particularités de l'écriture cunéiforme que par cette circonstance qu'elle a servi anciennement à l'expression d'une langue non-sémitique. Qu'on soit déjà arrivé à la certitude dans la lecture de cette langue ancienne, c'est une autre question à laquelle je ne voudrais pas aujourd'hui répondre d'une façon aussi nettement affirmative que précédemment. A l'égard enfin de la récente hypothèse de Haupt, saluée comme une découverte par la plupart des Assyriologues et d'après laquelle il faut reconnaître dans ces anciens documents deux dialectes de l'ancienne langue indigène, l'un le dialecte accadien, l'autre le dialecte sumérien (bien que sur ce second point on soit loin d'être d'accord), je garde une attitude sceptique. Cette dernière hypothèse n'intéresse d'ailleurs que médiocrement l'histoire de la religion.

Comme preuve de leurs observations astronomiques, consultez les tablettes éditées par A. H. Sayce, dans les

Transactions of the Soc. Bibl. Archaeology, III, I, 1874, p. 145-339 (la traduction seule, dans les *Records of the Past,* I, 151 ss).

L'écriture cunéiforme est, de même que l'écriture chinoise, la transformation d'une écriture hiératique dont quelques caractères ont été conservés, et qui doit. à son tour, avoir commencé par des hiéroglyphes. La disparition totale de ces derniers et le fait que l'écriture hiératique n'apparaît que très-rarement sur les plus anciens monuments prouvent la haute antiquité de la civilisation dite accadienne. On trouve l'écriture cunéiforme également chez les Elamites, chez un autre peuple anaryen de l'Empire perse (Inscriptions de *Mal-Amir*), chez les Arméniens (*Urarti, Alarodes ?*) et chez les Perses, bien qu'entièrement transformée chez ces derniers. Il est certain que les Arméniens et les Perses, et vraisemblable que les Élamites l'avaient empruntée aux habitants de la Babylonie.

42. **Religion des anciens habitants de la Babylonie (Accadiens).** — Il n'y a que peu d'années encore, on croyait connaître la religion des habitants présémitiques de la Mésopotamie au moins dans ses traits essentiels ; on se croyait même en état d'en retracer le caractère. Mais un examen plus approfondi et la découverte de documents nouveaux ont fait naître le doute : peut-on distinguer avec une vraisemblance aussi grande les dieux sémitiques des Babyloniens et des Assyriens des dieux non sémitiques ? Pour le pouvoir faire avec plus de certitude que ce n'est le cas

jusqu'à ce jour, il faut attendre des recherches plus précises. Le caractère démonologique que l'on assignait, et point entièrement à tort, à cette antique religion de la Babylonie, ne doit pas être entendu en ce sens que l'on y aurait exclusivement rendu hommage à des esprits ; en effet, au dessus de ces esprits, il y avait des dieux (*dingir dimèr*), dont l'assistance était invoquée par-dessus tout, même contre les esprits malfaisants. Le dieu suprême était sans aucun doute le dieu du ciel (*Ana*, *Anna*), qui habite dans le ciel des étoiles fixes ; à côté de celui-ci, et presqu'au même rang, venait le dieu de l'océan céleste inférieur (qu'on lit habituellement *Ea* ou *Hêa*), vénéré également comme seigneur de la terre et des eaux : c'est le dieu qui a pour mère l'abîme chaotique (*gur*, personnifié comme *Bagas*, d'après d'autres *Ba'u*), pour épouse la déesse terrestre (*Damkina*), pour fils Maruduk (Meridug ?), le médiateur entre le ciel et la terre, entre les dieux et les hommes. Il faut encore faire dans l'ancien système une place importante à la divinité qui a été universellement connue et vénérée à une époque ultérieure sous le nom d'Istar, que l'on nomme souvent encore « la déesse » par excellence (*Dingiri*), qui reçoit encore d'autres appellations (*Ninna*, la dame ?), et qu'on tient alternativement pour l'épouse ou la fille du dieu suprême du ciel. A côté de ces dieux et d'un grand nombre d'autres, dont le caractère ne saurait au moins jusqu'ici être précisé, une

place éminente est encore assignée à *Gibil*, le dieu du feu. Les personnifications de la plupart des phénomènes célestes portent aussi d'anciens noms non sémitiques (*Ninêb* ou *Nindar*, *Nêrgal*, les dieux de la guerre, *Mêrmêr*, le dieu de l'orage et de la tempête, *Babbar*, le dieu du soleil, *Zu-en* (?) ou *En-zu*, le dieu de la lune, qu'on appelle aussi *Agu*), mais une recherche plus approfondie permettra seule de déterminer dans quelle mesure les Sémites ont déjà exercé de l'influence sur leur conception et sur le culte qui leur est rendu.

L'idée que la plus ancienne religion de la Mésopotamie a dû consister exclusivement dans le culte rendu aux démons, a sa source dans cette circonstance, que ceux qui restèrent fidèles à cette ancienne religion lorsque ses principaux éléments étaient déjà passés dans la religion assyro-babylonienne, comme c'est le cas pour toutes les religions vieillies, qui continuent de subsister après avoir perdu leur position prédominante, lui ont donné un caractére mystérieux, mystique et magique. Tous les cultes vaincus dégênèrent en sorcellerie, magie, adoration des esprits. Ils n'avaient certainement pas ce caractère exclusif à l'origine.

Je suis également convaincu que *Ana* et *Ea* appartenaient à l'origine à des systèmes différents. Elles étaient, en d'autres termes, la même divinité suprême, adorée dans diverses contrées sous des noms différents; ce n'est que plus tard, lors de la fusion des races ou de la réunion des provinces, qu'elles se sont trouvées placées

l'une à côté de l'autre et mises mutuellement dans une relation généalogique.

La tentative la plus récente qui ait été faite de décrire la religion des anciens Babvloniens au moins dans ses contours généraux, est celle de *Hommel*, dans Die vorsemitischen Culturen, p. 356 suiv. A côté de bien des points sur lesquels je ne saurais m'accorder avec l'auteur, ce livre contient beaucoup de remarques justes et mérite à maint égard d'être pris en sérieuse considération.

IIe SECTION. — La religion chez les Babyloniens et les Assyriens.

Bibliographie. — Langue. Grammaires de *Menant*, 1868 et *Sayce*, 1875. Comparative Grammar par *Sayce*, 1872. Assyrian Dictionary par *E. Norris*, parties I-III, 1868-1872 ; cet ouvrage est la meilleure réfutation des doutes exprimés par *Hitzig* dans son Sprache und Sprachen Assyriens, Leipzig, 1871. Voyez aussi la réplique de *E. Schrader*, Die Assyrische-Babylonische Keilinschriften, dans Z. d. D. M. G., XXIV, 1 et 2, 1872. — *Th. G. Pinches*, Texts in the Babylonian Wedgewriting, Londres 1882. — *J. N. Strassmayer*, Alphabet. Verzeichniss des Assyrischen und Akkadischen Wœrter im IIe Bande der Cuneif. Inscriptions of western Asia, 4 livraisons, Leipzig, 1882 et suiv. — *G. Evans*, An Essay on Assyriology, Londres et Edimbourg, 1883. — *Stan. Guyard*, Notes de lexicographie assyrienne, Paris, 1883, contribution importante à la connaissance de l'Assyrien. — *Fred. Delitzsch*, The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian Research, Londres et Edimbourg, 1883, où la proche parenté des deux langues est démontrée d'une façon décisive.

Textes. Sans traduction : *Rawlinson*, *Norris*, *Smith* et *Pinches*, Western Asian Inscriptions, 5 vols. et *Lenormant*, Choix de textes cunéiformes etc. — *Paul Haupt*, Das Babylonische Nimrodepos, I. die ersten zehn Tafeln, Leipzig 1884. — Avec traduction : *Oppert* et *Ménant*, Les fastes de Sargon (grande inscription des salles du palais de Khorsabad), Paris, 1863. — *Ménant*, Inscriptions des revers des plaques du palais de Khorsabad, Paris, 1865. — Le même, Inscription de Hammourabi, roi de Babylone (incomplet), Paris, 1863. — *George Smith*, History of Assurbanipal, Londres, 1871. — *E. Schrader*, Die Hœllenfahrt der Istar, nebst Proben Assyrischen Lyrik, Giessen, 1874, également dans son ouvrage Die Keilinschriften und das Alte Testament, Giessen, 1872. — Textes traduits dans Records of the Past, vol. I, III, V, VII, IX et XI. — *E. A. Budge*, The History of Eṣarhaddon, Londres, 1880. — *W. Lotz*, Die Inschriften Tiglatpilesars I, Transcr., Uebersetz. Komment., Leipzig, 1880, à recommander. — *C. Bezold*, Die Achæmeniden-Inschriften, Transcript. des babylon. Textes, Uebersetz., Anmerk., Leipzig, 1882. — *D. G. Lyon*, Keilschrifttexte Sargon's, herausgegeben, umschrieben, uebersezt und erklært, Leipzig, 1883 : les titres de fondation de Dur-Sargon qui se trouvent parmi ces textes sont d'un intérêt particulier pour la Mythologie assyrienne. L'édition est exécutée avec le plus grand soin. — *E. Schrader*, Die Sargonstele des Berliner Museums, Berlin, 1882. — Voyez aussi l'édition qu'a donnée *Strassmayer* des contrats babyloniens provenant de Warka et autres lieux dans les comptes rendus du 5e et du 6e congrès des orientalistes, Berlin, 1882, Leyde 1885. — Essai sur les inscriptions (y compris l'Himyarite) par *Lenormant*, Lettres assyriologiques et épigraphiques, vol. I et II, Paris, 1871-72.

Archéologie et art. Outre les grandes collections de planches d'après les monuments de *Botta*, *Layard* etc. et de l'expédition en Mésopotamie d'*Oppert* (2 vol.), les ouvrages suivants sont les plus importants à consulter : *Layard*, Nineveh and his Remains, Londres, 1848, et Discoverie

among the Ruins of Nineveh and Babylon, Londres, 1853. Comparez *L. F. Janssen*, Over de ontdekkingen van Nineveh, Utrecht, 1850. — *F. Finzi*, Ricerche per lo studio dell'Antichità assira, Turin, 1872. — *George Smith*, Assyrian discoveries, an Account of explorations in 1873-74, Londres 1875. — *Fr. Kaulen*, Assyrien und Babylonien, Fribourg en Brisgau, 1882 : ouvrage populaire, écrit au point de vue catholique conservateur ; bibliographie presque complète.— *E. Ledrain*, Les antiquités chaldéennes du Louvre, Paris, 1882. — *G. Perrot* et *C. Chipiez*, Histoire de l'art dans l'antiquité, t. II. La Chaldée, l'Assyrie, Paris, 1882 : ouvrage excellent, accompagné de très bonnes planches et figures dans le texte, d'une grande importance pour la connaissance de la mythologie et de l'architecture des temples assyro-babyloniens. — *Joach. Menant*, Notice sur quelques cylindres orientaux, Paris, 1878. — Le même, Sur quelques empreintes de cylindres du dernier empire de Chaldée, Paris, 1879. — Le même, Empreintes de cachets assyro-chaldéens, Paris, 1882. Ces ouvrages contiennent un grand nombre de représentations de dieux ou d'actions religieuses. —Le même, Les pierres gravées de la haute Asie. Première partie, cylindres de la Chaldée, Paris, 1884.

Histoire. *J. Kruger*, Geschichte der Assyrier und Iranier, vom 13 ten bis Zum 5 ten Jahrhundert. v. C., Francfort, 1856 : ne mérite pas confiance. — *Ralwinson*, Outlines of Assyrian history, from the inscriptions of Nineveh, Londres, 1852. — *J. Oppert*, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments, Versailles, 1865. — *W. Wattenbach*, Nineveh und Babylon, Heidelberg, 1868. — *F. Lenormant*, Manuel d'histoire ancienne, etc. (édition illustrée), Paris. — *G. Maspero*, Histoire ancienne, etc. Paris. — *J. Menant*, Annales des rois d'Assyrie, Paris, 1874.—Le même, Annales des rois de Babylone, Paris, 1875.—*G. Smith*, Assyria from the earliest times to the Fall of Nineveh, Londres, 1875. — *E. Schrader*, Keilinchriften und Geschichtsforschung, Giessen, 1878. Cet ouvrage est, en grande partie, une justification

des résultats de l'Assyriologie sur le terrin de l'histoire et de la géographie contre les assertions de *A. von Gutschmid*, dans Neue Beitræge zur Geschichte des alten Orients, Leipzig, 1876. Sur la plupart des points S. a répondu victorieusement aux objections de v. G. ; son ouvrage est indispensable aux historiens. La critique de von Gutschmid a eu pourtant pour effet d'engager les Assyriologues à plus de circonspection et de précision. — *George Smith*, The history of Babylonia, edited by Sayce, Londres, s. d. et *F. Mürdter*, Kurzgefasste Geschichte Babyloniens und Assyriens, Stuttgard 1882, sont deux aperçus écrits d'une façon populaire et qui d'une manière générale, méritent confiance. — *F. Hommel*, Abriss der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte in Tabellenform, Leipzig, 1880, est d'un usage commode, mais laisse beaucoup à désirer au point de vue d'une critique historique sévère. Comparez aussi l'ouvrage excellent, récemment paru, de *Ed. Meyer*, Gesch. des Alterthums, Bd. I. *Stuttgart* 1884. — Sous presse, pour paraître en 1885 : *C. P. Tiele*, Babylonisch-Assyrische Geschichte, 1e Hælfte, Gotha, J. A. Perthes.—Pour la géographie citons un livre d'un contenu très riche : *Fried. Delitzsch*, Wo lag das Paradies ? Leipzig, 1881.—*Vict. Floigl*, Cyrus und Herodot, Leipzig, 1881, traite des inscriptions nouvellement découvertes de Cyrus et Nabonide : ouvrage peu critique. — *Gius. Massaroli*, Phul e Tuklatpalasar II, Salmanasar V e Sargon, Rome, 1882 : harmonistique des détails relevés dans les inscriptions assyriennes et des données de l'ancien Testament, écrit au point de vue du catholicisme le plus strict et dirigée contre la Civiltà cattolica. — Cf. aussi l'ouvrage de Vald. Schmidt cité plus haut.

Religion. *F. Münter*, Religion der Babylonier, Copenhague, 1827. — *E. Hinks*, On the assyrian Mythology, Dublin, 1855, (Transactions of the Royal Irish Academy, novembre 1854, vol. XXIII). — *Tiele*, Vergelijkende Geschiedenis etc.. (Traduction française : Histoire comparée etc., livre II, Paris, 1882). — *F. Lenormant*, Essai de commentaire des frag-

ments cosmogoniques de Bérose, Paris, 1872. — Le même, La légende de Sémiramis, Paris, 1873. — Le même, Le Déluge et l'épopée babylonienne, Paris, 1873.—Le même, La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Paris, 1875. — *Oppert*, L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, Paris, 1875. — Le même, Fragments Mythologiques publiés dans l'histoire d'Israel de E. Ledrain, Paris. *G. Smith*, The Chaldæan Account of Genesis, Londres, 1875. D'accord avec ce que l'auteur annonce d'ailleurs lui-même, ses résultats, purement provisoires, ne peuvent être utilisés qu'avec précaution. Cf. l'article de *Sayce* dans l'Academy, 1er janvier 1876. — Traduction allemande du dit ouvrage par H. Delitzsch avec annotations et additions de Fried. Delitzsch, Leipzig, 1877. — *F. Lenormant*, Les dieux de Babylone et de l'Assyrie, Paris, 1877 : aperçu commode des questions mythologiques, mais qui réclame un contrôle sévère. — *Paul Haupt*, Der Keilinschriftliche Sintflutbericht (avec texte cunéiforme autographié du fragment babylonien relatif au déluge), Leipzig, 1881. — Cf. sa traduction et son explication du même récit dans Schrader's Keilinschriften und A. T., 2te Ausg., Giessen, 1883 et aussi *Ed. Suess*, Die Sintfluth, Leipzig, 1883.—*J. Halévy*, Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonïe, texte, transcription en caractères hébraïques, traduction, commentaire, Paris, 1882. Ce n'est encore là qu'une première partie du commentaire et de la traduction : l'ouvrage doit son mérite à la grande connaissance des langues sémitiques que possède l'écrivain.

A consulter Journal asiatique, table des matières des années 1873 à 1882, Paris, 1882 t. XX, *s. v.* Babylone, Babylonie (Documents religieux de l'Assyrie et de la), Babylonienne (Le déluge et l'épopée), Babyloniennes (Divinités, Assyrie, Assyrien, Assyrienne (Epigraphie), Assyriens, Assyro-Babylonienne (Civilisation), Himyarite (Epigraphie), Himyarites, Sabéenne (Langue), Sabéennes (Etudes), Sabéens, Safa, Guyard, Halévy, Lenormant, Oppert.

43. **Rapports des Babyloniens et des Assyriens.** — Du mélange des anciens habitants de Sumer et d'Accad et des Sémites résulta le peuple chaldéen, habituellement appelé babylonien du nom de sa ville la plus fameuse et de sa province. Les Assyriens, qui empruntent leur nom à leur ancienne capitale et à son dieu *Asur*, sont une branche moins mélangée de ce peuple, dans laquelle l'élément sémitique prédominait ou bien une colonie chaldéenne qui s'est établie de bonne heure déjà au nord de la Mésopotamie, et y est arrivée peu à peu à former un puissant royaume. Les deux peuples, presque semblables pour la langue et la religion, diffèrent davantage en ce qui concerne la civilisation et les aptitudes. Dans les sciences et les arts, les Babyloniens furent les prédécesseurs et les maîtres des Assyriens, mais leur empire ne semble pas avoir possédé une forte organisation ; c'était plutôt une théocratie féodale dans laquelle différents états se succédèrent dans la possession de l'hégémonie et où, plus tard, la Babylonie proprement dite (*Kardunyas ?*), et la Chaldée (*Kaldu*), sur les bords du golfe Persique, tinrent le premier rang. Entraîné dans des guerres sans fin avec l'Assyrie, qui, sur ces entrefaites, était devenue indépendante, cet empire s'affaiblit de plus en plus jusqu'à ce qu'il fût entièrement conquis. Mais Babylone abaissée se venge ; Nabupaluçur (Nabopolassar), allié aux Mèdes, ruine Ninive et fonde le nouvel empire babylonien, qu

dut son plus grand éclat à son fils Nabu-kudur-uçur (Nebukadrézar), et par lui gouverna quelque temps le monde civilisé. *Maruduk* et *Nabu*, les dieux locaux de Babylone, mais dont le culte s'était déjà depuis longtemps répandu en Assyrie aussi, prennent alors à la tête du monde des dieux la place qu'y avait si longtemps occupée la principale divinité des Assyriens, et le nom de cette dernière cesse même d'être prononcé, exactement comme cela se faisait en Égypte.

Les Babyloniens furent les professeurs des Assyriens, comme les habitants primitifs l'avaient été pour eux-mêmes. La bibliothèque de Sargina I (par conjecture, entre 3000 et 4000 ans avant J.-C.) était, d'après ce que nous en apprenons par Asurbanipal, une collection de textes, tant écrits dans la langue antique que traduits dans l'idiome sémitique. Des ruines étendues témoignent de la grande puissance des anciens rois, et des sceaux soigneusement gravés attestent combien l'art était florissant dans ces temps reculés.

Nabupaluçur était un général assyrien, qui, après avoir réprimé une rébellion en Chaldée, fut nommé vice-roi de Babylone.

44. **Leur religion.** — La religion des Babyloniens et des Assyriens, très-imparfaitement connue jusqu'à ces derniers temps par les récits des anciens et les fragments de Bérose, a été vivement éclairée par le récent déchiffrement de l'écriture cunéiforme. Les sources authentiques elles-

mêmes ont été ainsi rendues accessibles, et ces monuments ont montré d'une façon indubitable que les Sémites de Mésopotamie ont adopté presque entièrement et amalgamé à la leur la religion des habitants primitifs du pays.

On retrouve dans le Panthéon babylonien-assyrien toutes les divinités principales des anciens habitants du pays, soit avec leurs noms primitifs, soit avec ces mêmes noms modifiés en quelque mesure d'après le caractè de la langue sémitique, soit avec leurs noms traduits. D'anciennes divinités sémitiques, qui avaient des équivalents chez les Accadiens, se fondirent avec ceux-ci. De ce nombre sont *Samas*, le dieu du soleil, originairement une déesse chez les Sémites ; *Sin*, le dieu de la lune ; *Nabu*, le prophète, le dieu de la révélation, des lettres et des arts. D'autres furent simplement placés à côté ; ainsi, les trois déesses lunaires sémitiques, étrangères aux anciens habitants, prirent place près de Sin. et peut-être aussi *Dagan*, le dieu de la fécondité, près de « Hêa, » si toutefois Dagan n'est pas un simple surnom sémitique de ce dernier en sa qualité de dieu-poisson. L'origine d'*Istar* reste obscure, mais elle fut aussi unie à une déesse-mère, qui joue un rôle capital dans l'ancienne mythologie. Pour les noms génériques donnés par les Accadiens aux dieux, on avait un parallèle sémitique dans Ilu (*Êl*), qui, jamais, comme c'est le cas pour le Bel suprême, ne fut placé à la tête de toutes choses. Les Assy-

riens attribuaient à leur dieu national Asur ce rang élevé.

Hêa et *Nirgal* passèrent presque sans changement du système antique dans le système sémitique. *Salman*, le sauveur, peut-être aussi Dagan, sont les surnoms sémitiques du premier. *Anna*, le dieu du ciel, se prononçait en Assyrien *Anu* ; Meridugga devient *Maruduk*. La plupart des assyriologues pensent que *Nindar*, dieu du feu solaire et de la procréation, fut appelé par les Sémites *Adar*, le brillant, l'élevé, et surnommé *Çamdannu*, le puissant ; mais ni l'un ni l'autre n'est rien moins que certain. Le dieu *Mêrmêr*, dont le nom peut se lire aussi *Im* ou *Iv*, fut nommé par les Sémites *Rammânu*, « l'élevé, le très-haut, » ou bien « le tonnerre, » *Barqu*, « l'éclair » et aussi *Daddu* (*Hadad*) « l'unique. »

Bel et *Belit* sont probablement des dieux purement sémitiques dès l'origine. *Sin* et *Nabu* semblent se retrouver dans le *Sinaï* et le *Nébo* de l'Arabie septentrionale, et paraissent bien ainsi appartenir aux dieux sémitiques ; leurs noms n'offrent ni le son ni la signification des dieux anciens correspondants ; peut-être sont-ils nés sous une influence égyptienne (*Aah* et *Thut*). La même remarque s'applique aussi à *Istar*, peu honorée en Babylonie, mais objet d'un culte beaucoup plus assidu en Assyrie, et qui est certainement, quoi qu'on en dise, la même que *Hathor*. La ressemblance avec l'avestien *çtare*, étoile (dialecte, *içtar*) semble accidentelle.

Le nom générique de la divinité chez les Assyriens est *ilu*, qui traduit le nom correspondant de la langue antique *Dimer* ou *Dingir* (sous forme entière *Dingira*). La dernière lecture est contestée à tort par M. Oppert.

45. Origine antique de l'astrologie et de la magie. — Le culte des astres n'était pas étranger aux Sémites ; mais l'astrologie et la magie très-développées que l'on trouve chez les Babyloniens et les Assyriens, ont été empruntées par eux au peuple primitif, d'autant plus aisément que leur propre religion offrait à cet égard des points de contact. A ce peuple remontait également l'origine de ce sacerdoce si bien réglé, à la science et à l'influence morale duquel doit certainement être attribué au premier chef le triomphe de la religion de la nation conquise sur celle des conquérants. Les Babyloniens élevèrent également leurs temples sur le modèle de leurs instituteurs, à savoir sous la forme des pyramides à terrasses, qui étaient en usage dans le pays d'Elam et chez les plus anciens habitants de la Médie et de l'Inde, et dans la classe desquelles il faut ranger la fameuse tour de Babel. En Assyrie, toutefois, des temples furent aussi édifiés sur d'autres plans.

La plupart des titres sacerdotaux en assyrien appartiennent encore au dialecte antique : *Sakan* et *Sakannakku*, le grand prêtre ; *Ishaqqu*, le vicaire ou le lieutenant des dieux, et d'autres.

Les principaux sanctuaires étaient partout des temples à terrasses, comme nous l'avons dit, lesquels représentaient la montagne des dieux dans le nord, c'est-à-dire les sphères célestes. Le nombre des terrasses était variable, tantôt trois comme à Ur, d'après la seconde triade divine, ou d'après les trois mondes, tantôt cinq

comme à Kalakh, d'après les cinq planètes, tantôt sept comme à Barzipa (près de Babylone), à Khorsabad (*Dur-Sarrukin*), et ailleurs, d'après les cinq planètes, plus le soleil et la lune. Ces terrasses étaient, comme à Ecbatane en Médie, peintes de couleurs différentes. En haut se trouvait une chapelle carrée renfermant une idole. L'opinion de M. Lenormant, que les *Zikurats* assyriens — c'était le nom de ces bâtiments — servaient, non de temples, mais d'observatoires astronomiques, est réfutée par une inscription du roi assyrien Rammân-nirari, où il dit du dieu Nabu qu'il habite le temple de Bit-Zida, au milieu de Kalakh ; il s'agit là d'un temple à terrasses.

46. **Différents développements de la religion.** — Nos sources ne nous permettent pas encore de suivre le développement intérieur de la religion babylonienne-assyrienne ; nous sommes, toutefois, en mesure d'indiquer quels furent les dieux dominants dans chacune des trois grandes périodes de son histoire. Babylone resta, même lorsqu'elle fut soumise à l'Assyrie, le centre religieux, la ville sainte par excellence ; et, si hostiles que pussent être entre eux les monarques des deux provinces, les dieux de cette ville, dans la mesure où ils étaient encore inconnus des Assyriens, furent accueillis par ces derniers avec empressement et reçurent d'eux des honneurs égaux à ceux qu'ils adressaient à leurs divinités suprêmes. Extérieurement, leur religion ne se distinguait pas de celle des Babyloniens plus qu'on ne devait

s'y attendre en suite de la date ancienne de leur immigration dans le Nord. Toutefois, le développement interne de la religion fut passablement différent chez les deux nations sœurs, parce que les Assyriens, dans leur rude climat et sur leur sol infécond, étaient devenus de tout autres hommes que les Babyloniens, dont la civilisation, plus raffinée, mais en quelque mesure efféminée, portait le cachet de l'abondance où ils nageaient.

Il n'est donc pas étonnant que, des deux principaux sacrifices commandés par leur religion et qui, tous deux, vraisemblablement, étaient déjà en usage chez leurs prédécesseurs, le sacrifice de la chasteté fût plus pratiqué à Babylone, les sacrifices humains davantage chez les Assyriens. Ici les dieux de la guerre, là ceux de la science et de la civilisation, recevaient les hommages les plus empressés. Le même dieu qui, à Ninive et à Kalakh, était surtout craint à cause de la puissance destructrice de ses tempêtes, Ramân, le dieu de la tempête et de l'esprit c'est-à-dire du vent, était surtout, à Babylone, un dieu bienfaisant. En un mot, la religion des Babyloniens, de ce peuple adonné surtout à l'agriculture, à l'industrie et à la science, se distingue par son caractère voluptueux et sa hiérarchie imposante; la religion assyrienne, au contraire, est celle d'une nation guerrière et conquérante: ses conceptions sont rudes et ses pratiques cruelles.

Dans les temps les plus anciens, Ur, Urukh, Agadé et d'autres villes, étaient les principales résidences royales de la Chaldée. La grandeur de Babylone, du moins en tant que ville sémitique, ne commence qu'avec le fameux 'Hammurabi, qui y établit sa résidence et y rebâtit le grand temple de Marduk (probablement au XVIIIe siècle av. J.-C.). Ni ce dernier dieu, ni Nabu, n'apparaissent sur les anciens monuments d'Ur, Urukh et Nipur ou même de Larsa, et, plusieurs siècles après, on ne les rencontre pas encore parmi les principales divinités assyriennes, pas même sur la liste qu'en donne Tuklat-palasar en 1130 avant Jésus-Christ. C'est seulement au IXe siècle qu'on les trouve parmi les treize ou douze divinités principales d'Asurnazirpal et de Salmanasar, et, à partir de cette époque, ils sont l'objet d'hommages aussi empressés de la part des Assyriens que de la part des Babyloniens, surtout, à ce qu'on pense, depuis qu'un prince assyrien (environ 800 ans av. J.-C.) se fût uni par un mariage à une princesse babylonienne. Des rois d'Assyrie apportèrent souvent des offrandes dans les temples de Babylone, de Barzipa et d'autres villes chaldéennes.

La différence de développement religieux entre les deux peuples, que nous venons de décrire, ne doit pas, toutefois, être envisagée sous une forme trop absolue. C'est une question de plus ou de moins. L'Assyrie s'efforçait toujours de marcher sur les traces de Babylone. Le culte sensuel des Chaldéens offrait un grand attrait aux Assyriens, et Ninive, déjà dans le XIIIe et, depuis le Xe siècle, alternativement avec la résidence de Kalakh, y servit de centre. L'avant dernier des rois assyriens, Asurbanipal, était un protecteur de la civilisation, de la science et des lettres.

47. Les Sémites Mésopotamiens arrivent à un niveau supérieur. — Mais, quelques emprunts que les Sémites mésopotamiens aient faits à leurs prédécesseurs, leur religion avait atteint un niveau bien supérieur. Les éléments qu'ils adoptèrent, ils les développèrent, et ils mirent sur tout ce qui était étranger l'empreinte de leur propre esprit. Les objets de la nature auxquels ils adressèrent leurs hommages à la suite des anciens habitants, devinrent pour eux de véritables dieux, élevés au-dessus de la nature et la dirigeant, ce qu'ils n'étaient pas auparavant. Au-dessus des triades supérieures ils placèrent un dieu, dont tous les autres respectèrent les commandements, comme étant la tête d'une théocratie illimitée. Si la magie et la divination demeuraient les éléments constitutifs de leur culte extérieur, ils pratiquaient, en outre, un culte véritable et exprimaient, dans des prières et des hymnes, qui ne le cèdent guère en piété fervente à ceux des pieux Israélites, une vive conscience du péché, un profond sentiment de la dépendance de l'homme, de son néant même, en regard de Dieu.

Ce dieu suprême, c'était *Bel Beli*, le seigneur des seigneurs, c'est-à-dire Marduk, à Babylone, *Asur* en Assyrie, qui sont quelquefois désignés tous deux, par abréviation, sous le nom de *Ilu*, dieu. Le mot ancien *Dingira* ou *Dimer*, qui répond à *Ilu*, paraît, en général, ne pas avoir désigné le dieu unique ou suprême. Le préfet de Kalakh, sous le roi Raman-ninari III, dit même, dans

une inscription : « Ayez confiance en Nabu, et ne vous confiez en aucun autre dieu ! »

On trouvera des exemples de leurs prières et de leurs hymnes dans ma *Vergelijkende Geschiedenis*, pages 391 ss., etc., *Histoire comparée*, trad. Collins, p. 238, et dans Schrader, *Die Hœllenfahrt der Istar*, nos 2-9.

48. **Les Sabéens.** — Dans la religion des Sabéens de l'Arabie méridionale, qui est venue à notre connaissance par le déchiffrement des inscriptions himyarites, on rencontre, à côté de dieux nationaux, dont le caractère est authentiquement arabe, tels que la divinité principale *Almaqah*, le rayonnant, la divinité solaire femelle *Shamsh* et d'autres, quelques dieux babylonico-assyriens, mais toujours sous leurs noms ou surnoms sémitiques. A cette catégorie appartiennent le *Bel* suprême, le dieu lunaire *Sin*, la déesse *Istar* sous deux formes (le mâle *Athtar* et la femelle *Athtaret*) et peut-être *Çimdan*, qu'on a voulu identifier au surnom assyrien supposé de Ninib, Çamdan. Ces rencontres, auxquelles il faut ajouter celles qui se produisent sur le terrain de l'art, ne prouvent pas que la religion des Sabéens soit une branche de la religion assyrienne, mais s'expliquent au mieux par des relations commerciales entre la Chaldée et l'Arabie du sud, qui, autant qu'on peut le savoir, étaient déjà très actives à une époque reculée.

Il ne faut pas oublier que les inscriptions himyarites

que nous connaissons appartiennent toutes à une époque relativement récente, aux premiers siècles de notre ère. Le dieu *Nasr* (l'aigle), de l'Arabie méridionale, est-il une modification de celui de Nisrokh, dieu assyrien mentionné dans la Bible (II Rois, XIX, 37 ; Isaïe,XXXVII, 38), mais dont le nom n'est pas encore retrouvé dans les inscriptions ? Cela n'est pas certain et me semble, à moi, très douteux. Il semble qu'il faut lire Assarak et que le dieu n'est autre qu'Asur lui-même.

IIIe SECTION. — La Religion chez les Sémites occidentaux.

BIBLIOGRAPHIE. — Sur les Phéniciens, voyez les inscriptions éditées et traduites par *Hamaker* (livre vieilli), *Gesenius*, Monumenta Phœniciæ, *Renan*, Mission en Phénicie, *de Vogüé*, Inscriptions sémitiques, *Meier*, Erklærung Phœniz. Sprachdenkmale, 1860 et Ueber die Nabatæische Inschriften, 1863, (ni l'un ni l'autre de ces ouvrages ne méritant grande confiance) etc. — *M. A. Levy*, Phœnizische Studien, 4 parties, Breslau, 1856-1870 (dans la première partie, traduction de la grande inscription sidonienne), ouvrage indispensable. — Le même, Siegel und Gemmen mit Aramæischen, Phœnizischen u. s. w. Inschriften, Breslau, 1869, — Sur la grande inscriptien de Sidon, voyez *K. Schlottmann*, Die Inschrift Eshmunazars, Kœnig der Sidonier, Halle, 1868, et la littérature du sujet, ibid. p. 9. suiv. — L'essai *d'Ewald* dans Abhandlungen d. K. G. d. W. in Gœttingen, 1856, laisse beaucoup à désirer. Voyez aussi de *Vogué*, Mélanges d'archéologie orientale, Paris, 1868. — *O. Meltzer*, Geschichte der Karthager, I, Berlin, 1879.

Sur Sanchoniaton, voyez *Bunsen*, Ægypt, V. p. 240 suiv. ; *Ewald*, Abhandlung ueber die Phœnizische Ansicht von der Weltschœpfung und den geschichtlichen Werth Sanchoniatons, Gœttingue, 1851 ; *Renan*, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne de Sanchoniaton, dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et B. L., XXIII, 1858, p. 241 suiv ; *Baudissin*, Ueber den religionsgeschichtlichen Werth der Phœniz. Geschichte Sanchoniaton's dans les Studien cités plus bas, p. 1-462. — *Wagenfeld*, Sanchoniaton's Urgeschichte der Phœniz., Hanovre, 1836, est une fraude littéraire.

En dépit des hypothèses risquées, il faut toujours consulter *F. C. Movers*, Die Phœnizier, vol. I : Untersuchungen ueber die Religion und die Gottheiten der Phœnizier, Breslau, 1841 ; vol. II, das Phœnizische Alterthum, en trois parties, Berlin, 1849-1856 et son article Phœnizien dans l'Allg. Encyclopædie d'Ersch et Gruber, XXIV, p, 319-443.— Bon résumé de l'état des questions par *Ph. Berger*, article Phénicie dans Encyclopédie de Lichtenberger, t. X. — Voyez encore sur la religion phénicienne *Münter*, Religion der Karthager et Der Tempel der himmlischen Goettin zu Paphos, Copenhague, 1824, *Tiele*, Vergelijkende Geschiedenis etc. (traduction française, Histoire comparée, livre II, chap. I à VII). — *Al. Mueller*, Astarte (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 10 avril 1861), et Esmun (ibid. 24 février 1864).

Il ne saurait entrer dans notre plan de donner la bibliographie de l'énorme littérature qui concerne l'histoire et la religion ancienne d'Israël. En fait d'ouvrages récents sur la mythologie et le polythéisme hébreux, signalons toutefois ; *H. Oort*, De Dienst der Baalim onder Israël, Harlem, 1864 ; Le même, Het Menschenoffer in Israël, Harlem, 1865 ; *A. Bernstein*, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaac and Jacob, Berlin, 1871 ; — *Baudissin*, Jahve et Moloch, Leipzig, 1876 ;— *J. Goldziher*. Der Mythos bei den Hebræern, Leipzig, 1876 ; — *M. Schultze*, Handbuch der Ebræischen Mythologie, Nordhausen, 1876, rempli des conjectures et des combi-

naisons les plus risquées. — *Julius Popper*, Der Ursprung des Monotheismus. Berlin, 1879 : ce livre, bien qu'impartial et témoignant de beaucoup d'érudition, est trop embrouillé, pénible et dépourvu de critique, pour éclairer la question.

Pour l'histoire voyez la Geschichte Israel's de *Wellhausen*, vol I, Berlin, 1878, analysé partiellement par Vernes dans la Revue de l'histoire des Religions, t. I et II (1880), (nouvelle édition en 1883, sous le titre de Prolegomena) et *Stade*, Geschichte des Volkes Israël, dans la collection d'histoire universelle de Oncken (incomplet). L'ouvrage capital sur la religion israélite, est *Kuenen*, De Godsdienst van Israël, Harlem. 1869-1870.

Nous recommanderons en français l'ouvrage, arriéré au point de vue des études critiques, mais étonnamment consciencieux, de *Munk*, La Palestine, Paris ; — *Ed. Reuss*, la Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Paris, 1874-1881 (Ancien testament, sept parties), ouvrage dont la valeur ne saurait être surfaite. — Voyez aussi *Tiele*, Histoire comparée, etc., traduite du hollandais (les chap. VIII-XVI du livre III contiennent un exposé de l'histoire religieuse israélite jusqu'à l'exil) ; — *Nœldeke*, Histoire littéraire de l'ancien Testament, traduit de l'allemand, Paris, 1873 ; — *Kuenen*, Introduction critique aux livres de l'A. T., t. I et II, traduit du hollandais, Paris ; — *Maurice Vernes*, Bulletin critique donnant la position générale des questions de littérature biblique, dans Revue de l'histoire des Religions, I (1880) ; — Le même, diverses études d'histoire politique et religieuse, ibid., V, VI, VII et VIII ; Le même, Mélanges de critique religieuse, Paris, 1880 ; — Le même, Religion nationale et Religion universelle, traduit du hollandais de *Kuenen* (trois des lectures que comprend cet ouvrage sur cinq, sont consacrées au développement religieux chez les Israélites : cet ouvrage supplée donc partiellement au défaut d'une traduction du grand ouvrage de Kuenen sur la religion des Hébreux, cité précédemment.)

49. Origine mésopotamienne. — Bien différents de ceux de la religion des Sabéens sont les rapports de la religion des Nord-Sémites occidentaux: Araméens, Cananéens et Phéniciens, avec la religion des Assyriens-Babyloniens. Sans doute, eux aussi, ont, à plusieurs reprises, adopté le culte de l'une ou l'autre des divinités assyriennes ; mais les points communs entre leur mythologie et la mythologie mésopotamienne remontent à une époque préhistorique et confirment la tradition d'après laquelle, eux aussi, auraient jadis habité la terre des deux fleuves. Ils devaient l'avoir abandonnée avant que le système religieux des habitants primitifs se fût aussi entièrement fondu avec celui des Sémites que nous en voyons la preuve déjà chez les anciens Babyloniens. Du moins, nous ne trouvons chez eux ni les deux triades, ni les dieux protochaldéens, qui y appartenaient, ni Nirgal, ni Marduk. A peine si on trouve, autour et dans le pays de Canaan, des traces certaines du culte de Sin et de Nabu ; mais ces divinités peuvent avoir été déjà la propriété des Sémites avant leur entrée en Mésopotamie. Toutefois, les noms de Ba'al et de Ba'alit, appliqués à leurs divinités suprêmes, de 'Ashtoret, peut-être aussi d'Asher et d'Ashéra et de 'Anat, ne peuvent avoir été rapportés avec eux que de Chaldée par les Cananéens et les Phéniciens.

Je pense avoir démontré dans ma *Vergel. Geschie-*

denis (p. 452-458) *Histoire comparée*, p. 281, ss. que Ba'al et Ba'alit sont les noms génériques des divinités supérieures, ou plutôt sont de simples épithètes qui n'ont été employées que plus tard, ça et là, par abréviation, pour désigner un dieu particulier. J'ai vu la chose contestée, mais non réfutée (voir Baudissin. *Jahve et Moloch*, p. 35). Mes récentes recherches m'ont confirmé dans cette opinion. Schrader remarque avec raison que le babylonien Bel et le phénicien Ba'al ne sont pas synonymes, ce que je préfèrerais exprimer en disant que les divinités suprêmes des Babyloniens et des Phéniciens ne correspondaient pas, sauf en ce que, chez les deux peuples, ces hautes divinités recevaient le titre de Bel-Ba'al, Seigneur.

'Ashtoret n'est pas autre chose que Istar, avec une désinence féminine, telle que la réclamait l'idiome phénicien. Asher et Ashéra correspondent assez bien à Asir, probablement la forme primitive du nom du dieu Asur (le propice, celui qui donne la prospérité), et Asirat, surnom d'Istar. Cependant je n'offre cette remarque qu'à titre de simple hypothèse.

50. **Sources de la Cosmogonie et des Mythes.** — La même remarque s'applique, et davantage encore, à leur cosmogonie et à quelques-uns de leurs mythes, tels que ceux du dieu solaire combattant et mourant (*Melqart*, *Simson*), du dieu du printemps, qui meurt également (*Adonis*, *Tammuz*), leurs légendes du paradis et du déluge, et plusieurs autres idées et usages, qui, tous non-sémitiques d'origine, n'ont pu prendre leur forme sémitique qu'en Mésopotamie. C'est à cette source

également que remontent les pratiques féroces et dissolues qui les distinguaient des autres Sémites, et la consécration du septième jour comme sabbat ou jour du repos, qui, ainsi, ne peut pas avoir été institué par Moïse.

Sur le mythe de Simson (Samson), qui était appliqué, en Phénicie, aussi bien à Melqart qu'à Eshmun, voyez Kuenen (*De Godsdienst van Israël*, I, 304, ss.), surtout Steinthal (ap. *Zeitschrift für Vælkerpsychologie*, II, p. 129 et suiv.). Ce dieu n'est pas autre que le Héraklès assyro-accadien : Ninib ou Nindar, le dieu solaire mort, représenté comme un colosse qui étrangle un lion. Le mythe d'Adonis également, où le jeune dieu du printemps, le bien-aimé d'Istar, meurt et est pleuré par elle, vient d'être retrouvé dans l'épopée accadienne-babylonienne. Schrader et Lenormant pensent que le nom même de Tammuz n'était pas étranger à la Mésopotamie (*Dumuzi*).

Oppert et Schrader avaient déjà conjecturé que le sabbat, le jour de repos au septième jour de la semaine, était passé des Accadiens aux Sémites, et Sayce vient d'établir ce résultat par les textes. On retrouve quelque part, dans une liste de mots, le mot *sabatum* avec l'explication : jour de repos pour le cœur. Voir cependant la monographie de M. W. Lotz, Quæstiones de historia Sabbati, Leipzig. 1883.

51. **Caractère spécial de la religion phénicienne.**— Chez les Phéniciens, cette religion s'est développée d'une façon toute particulière. En qualité de peuple industriel, de marins et de com-

merçants, ils avaient donné aux mythes mésopotamiens un caractère national, et fait surtout du dieu Eshmun avec les Kabires et du dieu du feu solaire Ba'al 'Hamman avec Tanît, son épouse, les représentants et les propagateurs de la civilisation phénicienne. Leur théologie s'accorde à beaucoup d'égards avec celle des Israélites. A une époque plus récente, ils semblent être complètement tombés sous l'influence égyptienne, et, par leur tendance à imiter la civilisation chamitique, avoir mis aussi leur religion, extérieurement du moins, d'accord avec celle-ci.

Il pourrait se faire que Eshmun et les Kabires fussent aussi originaires d'Egypte. J'ai à tort émis ailleurs l'opinion que ces derniers furent les sept dieux planétaires. Ils correspondent plutôt aux sept auxiliaires des dieux créateurs Ptah et Khnum, que nous avons appris à mieux connaître par les monuments tout récemment expliqués. Cependant, *Asmunu* reparaît dans les inscriptions babyloniennes.

52. **La religion d'Israël.** — La religion des Sémites du nord atteignit son point culminant dans la religion d'Israël. Au XIIIe siècle avant l'ère chrétienne, une grande partie du Canaan fut conquise graduellement par ce petit peuple. Lorsqu'ils y pénétrèrent de différents côtés, les Israélites possédaient une religion d'une extrême simplicité, bien qu'elle ne fût pas monothéiste, dont le caractère ne différait pas de la religion arabe, et, à ce

qu'il paraît, se rapprochait surtout de celle des Qénites. Leur plus ancienne divinité nationale portait le nom de *El-Shaddaï;* mais on admet, et non sans raison, que leur grand chef Moïse y subtitua en ce temps l'adoration de *Yahvèh.* C'est à Moïse qu'on attribue aussi la confection d'une loi fondamentale, religieuse et morale, ce qu'on appelle les Dix-Paroles. Cette divinité, de quelque nom qu'ils l'appelassent, était incontestablement le dieu terrible et sévère du tonnerre, dont le caractère répondait à la nature qui les entourait et à la vie qu'ils menaient.

L'histoire du développement de la religion israélite demande à être étudié à part. Il ne s'agit ici que d'établir, dans la mesure nécessaire, sa relation avec les cultes voisins. On trouvera les détails dans le *Godsdienst van Israël* de Kuenen et dans ma *Vergel Geschiedenis.*

Les récentes découvertes faites sur le terrain de l'ancienne littérature babylonienne ont soulevé la question de savoir si les traditions des Israélites concernant leur origine leur appartiennent réellement, ou s'ils ne se sont pas approprié celles des Cananéens. La tradition du départ d'Abram de Ur des Chaldéens et du séjour des ancêtres d'Israël en Canaan et en Egypte est-elle réellement une préhistoire des Israélites cachée sous la légende, ou n'ont-ils fait que la trouver en Canaan et l'adopter? En d'autres termes, les tribus d'Israël ont-elles été originairement un rameau des Sémites septentrionaux, ou bien formaient-elles une

branche des Sémites méridionaux de la même famille que les Ismaélites, et ne se sont-elles mêlées aux Sémites du nord, et n'ont-elles pu ne prendre connaissance de la civilisation que ceux-ci avaient apportée avec eux de Mésopotamie que dans leur nouveau séjour? Tant que ces questions n'auront pas été résolues par des recherches plus approfondies, nous pouvons affirmer avec quelque certitude, relativement à l'origine des Israélites, ceci seulement, qu'ils appartenaient aux Sémites, et je me suis tenu dans la plus grande réserve à cet égard dans ce qui est dit plus haut.

53. **Développements du Yahvisme.** — Ils n'abandonnèrent pas cette religion dans leur nouvelle patrie, bien qu'elle ait couru à plusieurs moments de sérieux dangers d'être supplantée. Au commencement, les Israélites, ceux d'entre eux au moins qui s'étaient établis à l'ouest du Jourdain, plaçaient leur dieu national Yahvéh sur le même rang que la divinité cananéenne du pays, qu'ils appelaient, d'une façon abrégée, le Ba'al, et à laquelle la plupart d'entre eux, après avoir abandonné l'existence de pasteurs et adopté les mœurs agricoles, offrirent leurs hommages en même temps qu'à Ashéra, la déesse de la fécondité et à d'autres dieux indigènes. Toutefois, en tant que dieu des conquérants, Yahvéh fut généralement mis au-dessus des autres. Ses adorateurs les plus ardents eux-mêmes, tels que quelques-uns des Juges et Samuel en particulier, se bornaient à affirmer sa supériorité. Des représentants même

du Yahvisme, aussi zélés que Saül et David, donnaient à leurs enfants le nom de Ba'al. Salomon, qui érigea dans sa capitale un temple splendide à Yahvéh, n'hésita pas à bâtir aussi des sanctuaires pour d'autres dieux, ce dont les historiens plus récents lui ont fait un crime, tandis que ses contemporains n'y trouvaient certainement point à redire.

Le Ba'al contre lequel le sévère Élie lutte si vigoureusement dans le royaume d'Israël n'était pas le Ba'al indigène, mais le Ba'al phénicien, introduit par la princesse sidonienne Izébel, la femme d'Akhab.

Son disciple Élisée, et Jéhu qui partageait les mêmes idées, extirpèrent par la violence ce culte étranger, mais ne touchèrent pas à celui de l'Ashéra indigène.

54. **Introduction d'éléments indigènes.** — Cependant et, à ce qu'il semble, grâce surtout à l'action des écoles de prophètes, le Yahvisme strict avait adopté insensiblement et sans même s'en apercevoir un certain nombre des éléments de la religion indigène, et les avait mis d'accord avec son esprit et ses désirs. Cela est particulièrement visible dans la cosmogonie, dans les récits relatifs au paradis, au déluge et autres encore, dans le mythe de Samson, dans la légende du patriarche Jacob-Israël, surtout dans la lutte de celui-ci avec son frère Esaü, qui, dans la mythologie phénicienne, joue un rôle identique, et se retrouve

aussi dans les inscriptions assyriennes, et dans bien des traits de même nature. Peu à peu également, l'image du terrible dieu du désert Yahvéh commença à emprunter différents traits au bienfaisant Ba'al, dieu de la bénédiction et de l'abondance. C'est ainsi que la conception du premier, sans perdre son caractère primitif, s'adoucit notablement. Il n'y avait plus désormais aucune raison de compléter le culte qu'on lui rendait par l'adoration du dieu cananéen de l'agriculture; Yahvéh ressemblait maintenant assez à Ba'al pour satisfaire seul aux besoins d'une population civilisée et définitivement établie.

55. **Les prophètes.** — Cette modification graduelle dans l'idée divine ouvrait la voie à l'œuvre réformatrice des grands prophètes, qui, à partir du VIIIe siècle avant Jésus-Christ, commencèrent à insister sur l'adoration exclusive de Yahvéh. Pour atteindre ce but, ils s'élevèrent, non-seulement contre le culte cruel du dieu du feu, appelé couramment par les Israélites le Molek, auquel, dans la période assyrienne, à l'exemple sans doute de leurs voisins, ils sacrifiaient des enfants et des hommes, mais aussi contre les hommages rendus au Ba'al indigène, et même contre le culte, positivement national, du soleil, de la lune et des étoiles, auquel bon nombre d'Israélites étaient encore restés fidèles. Quelques rois, Hizkias et Josias, par exemple, s'efforcèrent d'appliquer

cette doctrine dans les faits ; mais d'autres princes, appuyés par la majorité du peuple, prirent la défense des anciens et des nouveaux dieux de la nature. Ce n'est que dans cette petite partie de la nation, qui rentra dans la patrie après l'exil de Babylone et y établit un Etat sacerdotal, que Yahvéh devient le dieu unique et qu'il n'est plus question de Ba'al ou de Molek.

Le *Molek* est l'ancien dieu du feu babylonien, confondu, en Assyrie, tantôt avec Anu, tantôt avec Ninib, et qui était adoré avec les mêmes pratiques chez les Phéniciens, les Moabites, les Ammonites et autres tribus de même race. On ne sait si le grand développement que prit son culte depuis le IXe siècle en Israël doit être attribué à une influence assyrienne ou à des causes locales.

56. Caractère national de leur monothéisme. — Les prophètes n'étaient pas seulement les instituteurs de leur peuple, mais aussi les interprètes de ce qui se passait au fond de l'âme de la nation. Le monothéisme, qui fut le dernier fruit et le plus savoureux de la prédication prophétique avant l'exil, a crû lentement, tout en restant absolument national. De la conception de la suprématie de Yahvéh sur les autres dieux du pays est née l'idée de son pouvoir absolu sur Israël, Les premiers prophètes du Mosaïsme réformé ne dépassèrent pas sensiblement ce point de vue. Le livre même du Deutéronome, qui est écrit absolument dans leur

esprit, assigne encore à chaque peuple son dieu particulier, tandis que le Tout-Puissant a pris Israël pour lui. Jérémie le premier, et, après lui, l'Isaïe babylonien avec plus d'énergie et d'inspiration, expriment la peusée que Yahvéh est le Dieu éternel, à côté duquel il n'en existe pas d'autres et en comparaison duquel les autres dieux ne sont que vanité. Le monothéisme panthéiste des Ariens, qui considère toutes les divinités comme simples noms de l'Unique, de l'Infini qui embrases tout, leur est demeuré étranger; et le plus éminent même d'entre eux n'a pu atteindre au monothéisme universaliste de l'Évangile, qui a entièrement brisé les barrières de la nationalité dans la religion. La grande valeur de la prédication des prophètes réside dans leur caractère moral et dans l'idée pure et élevée qu'ils donnaient de leur Yahvéh. Mais cette conception de la divinité ellemême est encore incomplète, et leur universalisme reste entaché de particularisme. Ce qu'ils opposaient aux religions des peuples étrangers, ce n'était pas une religion universelle, mais seulement leur propre religion nationale, et ils s'attendaient à ce que tous s'y convertissent et reconnussent la suprématie unique de leur dieu national. Cette espérance est la plus haute expression de la croyance théocratique qui domine toute la vie des Sémites, la conclusion à laquelle l'esprit qui pense doit nécessairement aboutir par un développement graduel, lorsqu'il a pris pour point

de départ l'idée de la souveraineté illimitée d'un Dieu, en face duquel l'homme n'est qu'un esclave.

57. **Le judaïsme en contact avec les Ariens.** — Ce mouvement prophétique donna naissance à une secte religieuse ou religion nomistique, dont les bases furent posées, dès avant l'exil, par la loi confectionnée sous Josias, pendant et après la captivité par Ezéchiel et par la législation sacerdotale, et qui fut organisée, principalement par Esdras, sous la forme d'un État sacerdotal. Du mosaïsme des prophètes est sorti le judaïsme. Considérée d'une façon superficielle, cette nouvelle période de l'histoire religieuse des Israélites paraît, non une époque de progrès, mais d'exclusion et de pétrification. En réalité, il n'en est pas ainsi. L'esprit juif acceuillit de nouveaux éléments, qui travaillèrent et fermentèrent dans le silence, jusqu'à ce qu'ils donnassent naissance à une pensée plus haute. Devant Israël s'ouvrait un monde encore inconnu; il vint en contact avec les Ariens, — d'abord avec les Persans, puis avec les Grecs, puis enfin avec les Romains. Le Pârsisme les attira par ses tendances morales, bien qu'ils ne pussent se réconcilier avec le dualisme sur lequel il s'appuie, avec la doctrine des deux créateurs, un bon et un méchant; on prétend même, à tort selon moi, que le grand prophète de l'exil (Isaïe, XLV, 7) l'aurait combattu. Mais l'influence persane peut seule expliquer le grand développement et

l'importance donnée chez eux après l'exil à la doctrine des bons et des mauvais anges, et les conceptions persanes se reconnaissent avec non moins d'évidence dans leur doctrine des choses dernières. Ils résistèrent opiniâtrément et avec succès au polythéisme grec qu'on voulait leur imposer par la violence, et ils haïssaient les Romains. Mais l'humanisme grec et la philosophie grecque pénétrèrent insensiblement chez eux, et leur lutte contre la domination universelle de Rome fit reparaître chez eux avec une nouvelle force leur ancien idéal du royaume de Dieu, de la souveraineté universelle du seul vrai Dieu. De l'action commune de ces facteurs, l'union de la piété israélite avec la morale persane, l'humanisme grec et un universalisme qui rivalisait avec celui de Rome, en d'autres termes du mariage de l'esprit sémitique avec l'esprit arien, sortit la puissante religion universaliste, qui est leur réconciliation mutuelle et n'a trouvé nulle part un aussi grand nombre d'adhérents que chez les peuples ariens de l'Europe, en même temps qu'elle y atteignait le plus haut degré de développement,

Sur les emprunts faits par le Judaïsme au Pârsisme, voy. Kuenen, *Godsdienst van Israël*, II, 213-262; A. Kohut, *Abhandl. für die Kunde des Morgenlands*, IV, 3, et *Zeitschrift der D. Morgenl. Gesells.*, XXI, IV, p. 552-591.

IVe SECTION. — L'Islamisme.

BIBLIOGRAPHIE. — Traductions du Korân de *Wahl*, (Halle, 1828) ; *Sale* (Londres, 1836) ; *Kasimirski*, avec introduction de Pauthier, (Paris, 1840) ; Ullmann (Crefeld, 1840) ; Rodwell (Londres, 1861, 2e édition—rangé selon l'ordre chronologique, mais d'une manière très hypothétique). — The Qur'ân transl. by *E. H. Palmer*, 3 Pts. M. Muller's Sacr. Books Vol, VI et IX. Lond. 1880.

Th. Noeldeke, Geschichte des Qorâns, Goettingue, 1860.— *G. K. Niemann*, De Korân, Rotterdam, 1864.

G. Weil, Muhammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, 1843. — Le même, Geschichte der Islam. Vœlker von Mohammed bis zur Zeit des Sultans Selim. Stuttgard, 1866. — *W. Muir*, The life of Mahomet and History of Islam, 4 vol., Londres, 1858-1861. — *A. Sprenger*, Das Leben und die Lehre des Mohammed. 3 vol., Berlin, 1861-1865. — *Barthélemy Saint-Hilaire*, Mahomet, et le Coran, Paris. — *H. Dozy*, Het Islamisme, Harlem, 1863 (traduction française de Chauvin). — Le même, De Israeliten te Mekka van Davids tijd tot in de 5 euw onzer tijdrekening, Harlem, 1864. — *Bosworth Smith*, Mohammed and Mohammedanism, Londres. — *M. Th. Houtsma*, De strijd over het Dogma in den Islâm tot op et-Ash'ari, Leyde, 1875. — *C. Snouck Hurgronje*, Het Mekkaansche Feest, Leyde, 1880.— *Lud, Krehl*, Das Leben des Muhammed, Leipzig, 1884. — *G. K. Niemann*, Inleiding tot de Kennis van den Islam, Rotterdam, 1861. — *A. v. Kremer*, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868. — Le même, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 2 vol., Vienne, 1875. — *Garcin de Tassy*, L'Islamisme d'après le Coran, Paris, 1874.

Articles de *Stan. Guyard*, (Coran, Musulmans (Religion des),

de *A. Matter*, (Arabes (Philosophie religieuse des), dans l'Encyclopédie de Lichtenberger. — A consulter Journal asiatique, table des années 1873 à 1882 (Paris, 1882, t. XX), *s. v.* Islam, Islamisme, Musulmans, Mahomet, Barbier de Meynard, St. Guyard etc.

58. **La religion arabe avant Mohammed.** — La religion universaliste authentiquement sémitique est l'Islamisme, qui n'a pris naissance en Arabie que six cents ans après Jésus-Christ. Quelques tribus de ce pays avaient déjà abandonné la religion de leurs ancêtres pour le Christianisme, sous sa forme juive ou ébionitique ; les Juifs, de leur côté, avaient fait un certain nombre de conversions. Mais, ni l'une ni l'autre de ces religions n'avait grand attrait pour les Arabes : l'une était trop nationale, l'autre trop dogmatique. Cependant, elles modifièrent d'une façon incontestable les conceptions religieuses, au moins chez les hommes les plus éclairés. Chez quelques poètes antérieurs à Mohammed, on trouve déjà une profonde conviction de l'unité de Dieu et de la responsabilité de l'homme envers lui. Il s'était même formé une secte bien définie, celle des Hanyfes, qui rejetaient à la fois le Judaïsme et le Christianisme, et enseignaient une doctrine très simple, à la fois pratique et monothéiste, qu'ils désignaient, sans doute déjà, par le nom d'Islâm. Si l'ancien fétichisme était encore conservé, ce n'était que par la coutume et par l'intérêt personnel de tribus ou de familles, mais peu de gens croyaient encore

à leurs idoles. Pour ceux-là mêmes qui restaient encore fidèle aux dieux nationaux, Allâh était le Sheikh des esprits (*djinn*), et ceux-ci étaient ses filles ; on commençait même à justifier le culte rendu aux fétiches par cette remarque, qu'on les invoquait comme médiateurs auprès d'Allâh. Néanmoins, le dieu suprême n'avait ni temples ni prêtres ; il recevait la plus mauvaise part des sacrifices, et ce n'était que dans des circonstances extraordinaires qu'on laissait de côté les dieux situés plus près de l'homme pour chercher un refuge auprès de lui. Les Voyants (*'Arrâf*) et les prêtres-augures (*Kahin*) avaient perdu une grande partie de leur crédit, la religion était dans une profonde décadence, et une série de phénomènes indiquait que le besoin d'un culte meilleur se faisait sentir.

Par le Judaïsme et le Christianisme, on s'était familiarisé avec la doctrine d'un dieu unique et avec celle de la rémunération, ainsi qu'avec les idées d'une révélation et d'un gouvernement moral du monde.

On considère ordinairement les Hanyfes comme une secte née sous l'influence des deux religions nommées plus haut. Le nom de *Hanyf*, hérétique, incrédule, peut, dans ce cas, leur avoir été donné par des chrétiens et des juifs, parce que leur croyance était plus libre et, d'autre part, mélangée d'erreurs païennes. (Sprenger, *Leben und Lehre des Mohammad*, I, 67.) Dozy (*De Israëliten te Mekka*) a soutenu que les Hanyfes étaient un reste des Israélites, qui avaient pris la route de

l'Arabie dès le temps de David et, plus tard, après la destruction de Jérusalem par Nébukadrezar. Leur doctrine, qu'ils appelaient *Dîn Ibrahîm*, ne serait pas, en ce cas, « la foi d'Abraham, » mais la « foi des Hébreux, » et les traditions et usages prétendus païens de la Mecque, adoptés par Mohammed, remonteraient, en réalité, aux Israélites.

Islâm (nom verbal) signifie soumission, abandon à Dieu. Les partisans de la doctrine se nommaient *Moslim* (participe), les croyants, ceux qui obéissent aveuglément aux commandements de Dieu. (Sprenger, I, 69 ; Dozy, *Het Islamisme*, 26).

Djinn, dérivé par Sprenger (1,221) d'une racine qui signifie « couvrir, voiler, » est expliqué par lui, à tort, comme « l'obscurcissement de l'esprit. » Si la dérivation est correcte, le mot peut être appliqué aux esprits comme étant cachés et invisibles, et aux fétiches, en tant qu'enveloppes des esprits.

59. Mohammed. Débuts du Mahométisme. — Pour faire de l'Hanyfisme une religion, il fallait une doctrine arrêtée, un culte réglé et une sanction divine. C'est à quoi pourvut Mohammed. Né à la Mecque, dans l'année 571 de l'ère chrétienne, d'une famille de distinction, mais non des plus puissantes, devenu orphelin de bonne heure et adopté par des parents, Mohammed dut, pendant longtemps, gagner sa vie dans un emploi inférieur, jusqu'à ce qu'il devint le troisième mari d'une riche veuve, Khadidja, à laquelle il resta très attaché jusqu'à sa mort. A l'âge de quarante an seulement,

des visions et des extases, fruit d'un tempérame
maladif et de méditations religieuses prolongé
dans une sombre solitude, lui donnèrent la co
viction qu'il était, soit possédé du démon, soit ı
envoyé de Dieu. La dernière pensée prit le dessu
Il se sentit appelé par Dieu même à être le pr
phète du monothéisme le plus strict, et il n'hési
pas à obéir à cette vocation. Au commencement,
trouva peu de foi en dehors du cercle des siens. C
pendant, il avait un puissant appui dans sa femn
et dans quelques amis considérés. Parmi ces de
niers, la première place appartient à l'intelligent
habile Abû-bèkr et au courageux et résista
Omar, deux hommes sans lesquels l'Íslamisr
n'aurait jamais triomphé. A la Mecque, la prédic
tion de Mohammed, quelles que fussent les pein
temporelles ou éternelles dont il menaçait les i
crédules, n'aboutit guère qu'à faire de lui-mêr
l'objet des railleries et des insultes, tandis q
ses adhérents, sans défense, étaient persécut
Deux fois, ses disciples durent prendre le chem
de l'Abyssinie, et, quand il rétracta un discou
en faveur de l'idolâtrie ancienne, qu'on lui av
arraché, l'exaspération fut à son comble. La-dessı
il n'hésita pas à accepter l'invitation des ennen
les plus acharnés de la population de la Mecqu
des habitants de Médine, qui lui jurèrent fidéli
et il s'enfuit dans cette ville avec un certain noml
des siens. Cette fuite (Hégire, 622-623 ap. J.-
est considérée, par les musulmans eux-mêm

comme le premier triomphe de leur foi et est devenue le point de départ de leur chronologie.

60. **Ses progrès. Mort de Mohammed.** — Les circonstances favorables où il se trouva, à Médine, eurent sur le caractère de Mohammed une influence fâcheuse. S'il avait eu en présence de la résistance et de la persécution le courage de ses convictions, une fois en possession du pouvoir, le prophète devint un tyran arbitraire, qui s'abandonna librement à toutes ses passions. Il fit sentir sa vengeance aux Juifs, qui n'avaient pas voulu se joindre à lui et aux malheureux qui l'injuriaient. Après la mort de Khadîdja, il commença à avoir un harem, auquel il ajoutait constamment de nouvelles femmes, parmi lesquelles il faut citer la femme légitime même de son fils adoptif. Pour écarter le scandale que de tels actes causaient, même parmi les fidèles, paraissaient juste au moment opportun des révélations, qu'il est difficile de mettre sur le compte d'une illusion personnelle, et où il faut voir l'effet d'une fraude volontaire. A Médine, Mohammed institua un culte public; mais il ne semble pas avoir perdu de vue la pensée de faire de la Mecque, centre du culte national, le centre de sa propre religion. Il prêcha la guerre sainte, qui semble avoir été inspirée autant par la vengeance et la soif de butin que par la politique et le fanatisme. Après avoir lutté, avec des chances diverses, contre les habitants de la Mecque, il

demanda la permission de prendre part, avec les siens, au pélerinage à la Ka'ba, ce qui lui fut accordé sous certaines conditions. Cependant, non satisfait encore de ce résultat, il rompt l'armistice, il marche, en l'année 630, contre sa ville natale avec une armée considérable, en devient maître par trahison, détruit les idoles dans la Ka'ba, met le culte qu'on y célébrait en harmonie avec sa doctrine, et élève ainsi la ville qui l'avait rejeté à la dignité de siège principal, et son temple antique à celle de sanctuaire le plus célèbre de la vraie foi. Toutes les tribus arabes se soumirent alors, au moins extérieurement et par peur, à l'Islâm, bien que la révolte universelle, qui suivit la mort du prophète, prouve combien cette conversion était superficielle. On commença même à penser à une domination universelle. Peu de temps après le pélerinage à la Mecque, Mohammed avait déjà envoyé des lettres à différents princes, même à l'empereur romain et au roi de Perse, pour réclamer leur soumission. Bientôt, il envoya de petites armées au-delà des frontières, quelquefois avec succès, et prépara sans trève des expéditions plus lointaines. Mais la fin approchait à grand pas, et il sentait que sa tâche était finie. Après une maladie de quelques jours, il rassembla toutes ses forces pour adresser un dernier discours aux fidèles dans la mosquée : il rentra épuisé dans sa maison et mourut le même jour, 8 juin 632, dans les bras de la plus chère de ses femmes, Aysha, fille

d'Abû-bèkr, au milieu d'exercices de piété et dans la ferme espérance de l'immortalité.

61. **Les colonnes de l'Islamisme. L'unité de Dieu.** — Les cinq colonnes de l'Islâm, fondées sur la doctrine même de Mohammed, sont : 1° l'acceptation des deux dogmes principaux ; 2° la prière, considérée plutôt comme une action religieuse extérieure que comme une affaire de cœur, et dont toutes les formes sont exactement réglées en conséquence ; 3° le don d'aumônes ; 4° le jeûne strictement observé pendant le mois de Rhamadan, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil ; 5° le pélerinage à la Mecque, obligatoire pour toute personne majeure libre une fois dans sa vie, Le premier des deux dogmes principaux est la doctrine de l'unité de Dieu, en faveur de l'existence duquel le prophète apporte constamment de nouvelles preuves, mais dont il n'a pas essayé, ou n'était pas en état, de se faire une idée pure. Dans le Qorân règne un grossier anthropomorphisme, et des traditions bien établies attribuent à Mohammed l'assertion qu'il avait contemplé la divinité sous forme humaine. Ce dieu est tout-puissant et omniscient, mais terrible dans sa colère ; il récompense et punit d'une façon arbitraire, endurcit le cœur de ceux qu'il veut précipiter à leur perte, et chacun doit trembler devant le feu de son enfer. Il faut s'abandonner à lui avec une soumission servile, et cependant l'on n'est

jamais sûr de sa grâce. D'une conception pareille de la divinité découle forcément la doctrine de la prédestination inconditionnelle, qui est également enseignée par Mohammed; mais il était trop homme d'impulsion et trop peu penseur pour ne pas lui être souvent infidèle.

Le caractère strict de son monothéisme ne l'a pas empêché non plus de conserver les djinns ou esprits dans son système ; mais il a fait d'eux, à l'imitation des Juifs, de bons et de mauvais esprits, des anges et des démons, dont les derniers cependant, à ce qu'il pensait, étaient capables de se convertir.

Mohammed montrait beaucoup de zèle pour la prière et pour le jeûne, et il passait des nuits entières en prière avec ses disciples. Un grand prix était attribué à l'invocation du nom de Dieu (*dzikr*), non pas seulement mentale, mais faite à haute voix. Toutes les cérémonies qu'on devait observer pendant la prière, ablutions, gestes, génuflexions, ont déjà été réglées par le prophète lui-même. On attachait beaucoup d'importance à ce qu'elles fussent accomplies en public. C'est ce que faisait 'Omar, même au temps de la persécution. (Sprenger, I, 318 ss., 324 s., II, 132).

Le dieu de Mohammed ne dépasse pas l'idéal sémitique ordinaire de la moralité. C'est un tyran arbitraire, vindicatif et sanguinaire, dont les sombres traits ne sont que rarement éclaircis par une des touches plus brillantes, employées par les prophètes juifs pour jeter un jour plus aimable sur l'image de leur Yahvéh. Mo-

hammed n'hésite même pas à parler des ruses d'Allâh. Dans le Qorân (S. 8, 30), il est appelé le plus habile des inventeurs de stratagèmes, qui, par ses artifices, confond ceux des incrédules.

Pour le chef des esprits mauvais, Mohammed avait même conservé le nom hébreu de Satan, concurremment avec le nom chrétien d'Iblis (Diabolos).

62. Conception générale du monde. — L'idée de l'univers dans l'Islamisme correspond à cette sombre conception de la divinité. Dans le Qorân, on trouve très souvent exprimée la pensée que la vie terrestre a peu de valeur et n'est qu'une scène passagère, et d'anciennes traditions attribuent à Mohammed des paroles où l'univers est comparé à toute espèce d'objets sans valeur. La porte fut ainsi ouverte à des exercices ascétiques rigoureux, par lesquels les musulmans devaient rivaliser bientôt avec les chrétiens et les buddhistes.

Les misères de ce monde n'étaient dépassées que par les souffrances indescriptibles de l'enfer, qui était dépeint avec les couleurs les plus vives; mais on peut, dans une joyeuse attente, diriger ses regards vers le ciel où, dans de beaux jardins, recouverts de brillants vêtements et de bijoux, entourés de jeunes filles aux yeux noirs, les bienheureux boiront ce vin précieux du Paradis qui ne trouble pas les sens. L'alliance d'un sombre mépris du monde avec les voluptés sensuelles est

un trait distinctif de toutes les religions sémitiques, où le prophétisme mosaïque seul fait une heureuse exception.

D'après la tradition, Mohammed comparait le monde à un mouton chassé par son maître, ou même à un tas d'ordures avec des ossements pourris. Il n'est un paradis que pour les incrédules.

Le Prophète n'était point entièrement d'accord avec sa doctrine, qui réservait toutes les jouissances pour l'avenir, quand il prenait soin de s'assurer déjà sur la terre un avant-goût des voluptés du ciel ; beaucoup de croyants se sont empressés de le suivre dans cette voie.

63. **La mission de Mohammed.** — Le Musulman, indépendamment de sa foi en l'unité de Dieu, doit croire à la mission céleste de Mohammed. C'est le second dogme capital. Dieu a fait successivement connaître sa volonté par un grand nombre de prophètes, dont Adam, Noé, Abraham, Moïse et Jésus sont les principaux, tandis que Mohammed est le dernier et le plus grand. Dieu se révélait de différentes manières, mais à lui principalement par le moyen de l'ange Gabriel. Il regardait les violentes attaques de son mal chronique comme des inspirations divines ; mais tant qu'il n'était pas revenu à l'état de conscience il ne prononçait aucune parole. Au premier abord, il croyait sans aucun doute, en toute sincérité, à la réalité de ces révélations : cependant, plus tard, aux jours de sa puissance, elles venaient souvent



à propos pour le justifier, pour écarter un scandale ou pour lui faire atteindre un but déterminé. Fréquemment, ces révélations se contredisaient, et les dernières devaient servir à modifier ou à supprimer les premières. La conception est entièrement mécanique. Mais elles ont été de tout temps reçues et obéies aveuglément par ses disciples. Publiées en partie de son vivant, en partie conservées par la mémoire, elles n'ont été rassemblées qu'après sa mort. Cette collection, établie une fois pour toutes, porte le nom de Qorân, et est tenue par les orthodoxes pour la parole incréée de Dieu, bien qu'ils attachent aussi une grande importance à la tradition (*Sonna*).

Aux modes de révélation appartenaient aussi les songes, tels que ceux du voyage nocturne de Mohammed à Jérusalem et de son ascension au ciel. Les symptômes de sa maladie avaient souvent fait penser à l'épilepsie; cependant, Sprenger y voit une hystérie musculaire. L'ange Gabriel est un fruit de son imagination et non un imposteur étranger, comme Weil le suppose. La forme sous laquelle le prophète a produit lui-même ses révélations était une prose rimée, sans mérite poétique, mais pourvue d'une certaine enflure rhétorique.

Lorsque son nombreux harem et son mariage avec la femme de son fils adoptif soulevèrent un scandale général, Mohammed eut tout de suite sous la main des révélations divines pour se justifier. Quand des veilles sévères, ordonnées par Dieu, l'épuisaient trop complétement, arrivait un nouvel ordre, jusque-là tenu en ré-

serve par Dieu, pour adoucir le premier ; et quand le prophète, après avoir toléré les idoles, se mit ensuite à les combattre avec la dernière sévérité, il fut dit que Dieu désirait que cela fût fait seulement à ce moment.

Les révélations s'appelaient *Qorân*, lire, exposer, ou *Sûra*, ligne d'un livre, chapitre. Après leur collection, le premier mot devint le titre de l'ensemble, et le second servit à désigner les différentes révélations. L'un et l'autre sont d'origine hébraïque. La première collection fut faite par le secrétaire de Mohammed, Zaïd ibn Thâbit, par ordre d'Abû-bèkr et de 'Omar, et pour leur usage. La seconde, par le même, en collaboration avec quelques autres, un peu plus tard. Tous les textes qui n'y trouvèrent pas place furent alors détruits.

64. Caractère théocratique de l'Islamisme. — La religion fondée par Mohammed est exclusivement sémitique ; la doctrine et l'organisation en sont purement théocratiques : Dieu est le souverain unique, absolu et arbitraire ; son attitude, à l'égard du monde, est hostile ; il se révèle d'une manière mécanique par ses prophètes, particulièrement par le dernier, aux paroles et aux ordres duquel tous doivent se soumettre aveuglément. Mohammed lui-même était, par ses vertus comme par ses vices, un vrai Sémite. Dans sa doctrine, rien d'original ; tout ce qu'il annonçait avait déjà été enseigné avant lui et emprunté par lui au Judaïsme, au Christianisme oriental et à l'Hanyfisme ; dans les commencements, il s'appelait lui-même Hanyfe. Le mode même de sa vocation

prophétique, il l'avait emprunté aux Juifs. Ses visions étaient la conséquence de son état maladif. Toutefois, sa prédication n'était pas la simple reproduction de la parole d'autrui, mais le fruit de l'influence toute puissante exercée sur son esprit par la religion des Juifs et de leurs congénères spirituels, qui le poussa à combattre le culte des idoles et à proclamer le Monothéisme. Il crut à sa mission, l'accepta avec conviction et, pendant quelque temps, supporta courageusement pour elle la raillerie et l'injure.

Déjà avant Mohammed, son contemporain plus âgé, Zaid ibn 'Amr, un Hanyfe, s'était vivement élevé contre l'idolâtrie des habitants de la Mecque. Mohammed le connut et lui dut, sans doute, bien des choses (Dozy, *Islamisme*, 14; Sprenger, I, 119 ss.). Nœldeke est d'un avis différent (*Geschichte des Qorâns*, 14). L'influence des chrétiens sur le prophète doit aussi avoir été considérable (Sprenger, II, 180, ss.). Waraka, le neveu de Khadîdja, était chrétien et fut même canonisé par Mohammed (Sprenger, I, 124, ss.).

65. **Sa position à l'égard des autres religions.** — L'histoire du développement ultérieur de l'Islamisme est en dehors de notre cadre. Il convient seulement de remarquer que la mort du prophète fut immédiatement suivie, dans l'Arabie entière, d'une grande défection, qui ne put être réprimée que par la force, et que bientôt le pouvoir passa aux mains du parti que Mohammed

avait combattu le plus violemment pendant sa vie. L'Islâm, dans sa doctrine, particulièrement en ce qui concerne l'idée de Dieu, mais plus encore par sa valeur morale, est singulièrement inférieur, non-seulement au Christianisme, mais aussi au Mosaïsme et au Judaïsme. Il ne mérite la préférence que par rapport aux formes dégénérées de ces religions, qui régnaient en Arabie et en d'autres pays orientaux. Ce qui, à la différence du Judaïsme, le rendait apte à devenir une religion universelle, c'était, d'une part, qu'il n'était pas lié à une nationalité déterminée, et, de l'autre, qu'il se laissait ramener sans peine à une couple de dogmes très-simples. Ce qu'avait été, pour le Buddhisme la doctrine du *Nirvâna*, et pour le Christianisme la prédication de l'amour, l'Islamisme le trouva dans la formule : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, et Mohammed est son prophète. » Il dut son succès, en Arabie, à des considérations politiques, et, de plus, à ceci, qu'on ne put rien lui opposer de supérieur. En outre, les armes frayèrent la voie à sa diffusion, et les avantages pécuniaires et civils, conférés aux croyants parmi les peuples soumis, lui valurent nombre d'adhérents. L'Islamisme n'a trouvé de disciples véritables et zélés que chez des peuples peu développés, tels que les populations, chrétiennes à la surface, de l'Égypte, de l'Afrique du nord et de l'Espagne, chez les Berbères, les Nègres, les Malais et les Turcs. En Perse, et aux

Indes, il ne triompha que par la force. Les Persans ont toujours passé pour hérétiques, et les Musulmans hindous ne se distinguent souvent des brâhmanistes que par quelques formes. Né chez un peuple tardivement développé, s'il est la plus jeune des religions universelles, il est également la moins élevée. Pendant une courte période seulement, il a, à la faveur des circonstances et en opposition avec ses propres principes, donné naissance à une civilisation plus haute. Appliqué en toute rigueur, il est destructif de toute civilisation.

Le monothéisme en lui-même, quand le Dieu unique n'est pas la combinaison de tous les éléments divins et que l'idée divine est partielle et limitée, n'a pas une valeur aussi grande que celle qu'on lui attribue communément.

En tant que religion universelle, l'Islamisme ne doit pas sa naissance au polydémonisme arabe, mais, de même que le Christianisme et le Buddhisme, à une religion nomistique, le Judaïsme. On pourrait même soutenir qu'il est, lui-même, encore plus nomistique qu'universaliste.

LIVRE IV

LA RELIGION CHEZ LES

ARIENS (INDO-EUROPÉENS)

EXCEPTÉ LES GRECS ET LES ROMAINS (ANCIENS ARIENS, HINDOUS, PERSES, SLAVES ET GERMAINS) (1)

CHAPITRE PREMIER

L'ANCIENNE RELIGION ARIENNE ET LA RELIGION ARIENNE ORIENTALE.

BIBLIOGRAPHIE. — Lieut.-col. *Vans Kennedy*, Researches into the Nature and Affinity of ancient and Hindu Mythology, Londres, 1831. (Ce livre n'a d'intérêt que pour la connaissance de la mythologie hindoue, par quoi il faut entendre la mythologie brahmanique postbuddhique, et n'en a pas moins vieilli à maint égard).— *R. Roth*, Die hœchsten Gœtter der Arischen Vœlker dans Zeitschrift d. D. M. G., VI, 1852, p. 67 suiv.) — *A. Pictet*, Les Origines Indo-Européennes ou les Aryas primitifs, 2 vol., Paris, 1859-1863 : nouvelle édition, 3 vol., Paris, 1878 (ouvrage très-méritoire

(1) Dans la transcription des mots hindous et persans, le *c* doit être prononcé *tch* et le *j*, *dj*

pour l'époque où il a paru sous sa première forme, mais qu'on ne saurait toutefois consulter qu'avec de grandes précautions). — *Max Müller*, Lectures on the Science of Language, Londres, 6e édition, 1873. (Cet ouvrage renferme, particulièrement aux lectures VIII à XII du second volume, à consulter dans la traduction française de Harris et Perrot, beaucoup de renseignemeats importants pour la mythologie comparée ; quelques réserves qu'on ait à faire sur plusieurs des idées chères à l'écrivain, qui ramène presque tous les mythes au mythe de l'aurore, le livre reste essentiel à consulter. — L'ouvrage du même auteur intitulé Hibbert Lectures et qui traite de l'origine de la religion à la lumière des religions de l'Inde, traduit en français par J. Darmesteter, se rapporte plutôt à la religion de l'Inde.) — *G. W. Cox*, The Mythology of the Aryan nations, 2 vol., Londres, 1870. (On y trouve tous les mérites de la méthode de Max Müller, employée avec quelque exagération). — *A. de Gubernatis*, Zoological Mythology or the Legends of Animals, 2 vol., Londres, 1872. (Beaucoup de faits, des combinaisons ingénieuses, une grande connaissances des choses, le tout présenté dans un style vivant. — Le même auteur a publié un second ouvrage de même nature sur la Mythologie des plantes.) — *A. Kuhn*, Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks, Berlin, 1859. (Ouvrage fondamental pour la mythologie comparée, mais où la méthode soi-disant météorologique est appliquée trop exclusivement). — *L. Myriantheus*, Die Açwins oder die Arischen Dioskuren, Munich, 1876. — *E. H. Meyer*, Indogermanische Mythen. I, Gandharven-Kentauren, Berlin, 1883.— Comme ouvrages écrits sous l'influence d'un système théologique et d'un caractère trés-hypothétique, à citer *C. Schœbel*, Recherches sur la religion première de la race Indo-Iranienne, Paris, 1872, et *K. M. Banerjea*, The Aryan Witness, or the testimony of Aryan Scriptures in corroboration of... Christian Doctrine, Calcutta, 1875. — *P. Asmus*, Die Indogermanische Religion ni den Hauptpunkten ihrer Entwickelung, 2 vol., Halle,

1875-1877, est un essai philosophique extrêmement remarquable de rassembler les doctrines principales de la religion arienne ou indo-européenne. — *J. Darmesteter*, Le dieu suprême dans la mythologie indo-européenne, dans la Revue de l'histoire des religions de Vernes, t. I. — *A. Barth*, Bulletin critique des récentes publications relatives à la mythologie aryenne, ibid., t. I (1880).

66. **La religion des Indo-Européens en général.** — La mythologie comparée a prouvé que tous les Indo-Européens ou plutôt Ariens, au sens le plus large du mot, Hindous, Perses, Wendes ou Letto-Slaves, Germains, Grecs, Romains et Celtes, possédaient autrefois, non-seulement la même langue, mais encore la même religion. Le caractère de cette dernière ne peut avoir été très-différent des religions ariennes des temps historiques qui sont venues à notre connaissance. Il est certain qu'ils appelaient leurs dieux « les célestes » ou « les brillants » (*deva*, *deus*, *tivar*); ce nom, conservé par les Hindous, les Romains, les Scandinaves, les Letto-Slaves, et peut-être aussi par les Grecs, fut modifié par les autres groupes et reçut même, chez les Perses, une acception défavorable. Le dieu principal des Ariens était le Père céleste (*Dyaus-pitar*, Ζεὺς πατήρ, *Jupiter*), maintenu chez les Grecs et les Romains à son rang suprême, chez les Hindous quelque peu supplanté par d'autres, bien qu'il soit toujours resté pour eux le père des dieux les plus élevés, objet enfin d'une métamorphose complète

chez les Germains (*Zio*, *Tyr*). A côté, était adorée une autre divinité du ciel (*Varuna*, *Ouranos*), probablement un dieu nocturne, dont les Grecs n'avaient conservé qu'un souvenir effacé, bien qu'il fût encore très-redouté des Hindous dans les temps anciens. Ils voyaient dans les tempêtes et dans les orages, comme le montrent les mythes qui s'y rapportent, la lutte des dieux de la lumière contre les puissances des ténèbres ; ils reconnaissaient déjà et adoraient un dieu du feu, ami des hommes, qui dérobait le feu du ciel. Une déesse était pour eux la médiatrice et la messagère entre les hommes et les dieux (*Ila*, *Ida*, *Ira*) ou entre les dieux et les hommes (*Iris*). Le dieu du soleil également (*Sûrya*, *Hvare*, Ἥλιος, *Sol*) et la déesse de l'aurore (*Ushas*, Ἠώς, *Aurora*) doivent avoir été chez eux des objets d'adoration. Aussi nous n'avons pas le droit de leur attribuer déjà une sorte de monothéisme ou de hénothéisme. Il est même fort douteux que l'on puisse déjà donner à leur religion le nom de polythéisme plutôt que de l'appeler simplement un polydémonisme très-avancé. On ne peut, d'ailleurs, faire que des conjectures sur le degré de développement qu'ils avaient atteint, et on ne saurait établir ce point avec quelque précision.

Je préfère employer l'expression, pas tout à fait exacte, de Ariens ou anciens Ariens pour toute la race qui comprend les Hindous, les Érâniens, les Letto-

Slaves, les Phrygiens, les Grecs, les Italiotes, les Germains et les Celtes. Celle de Indo-Européens est défectueuse dans les deux termes. Mieux vaudrait Indo-Germains, mais cette expression est inusitée en France. Les Indo-Érâniens encore réunis sont alors les Ariens orientaux.

Quelques savants, Bühler, Curtius, ont mis en doute la relation du grec θεός avec *deva.*

Varu*n*a signifie celui qui couvre ou qui entoure. Comme il devient plus tard le dieu de l'Océan, il doit avoir personnifié à l'origine l'Océan céleste, de même que Hêa en Mésopotamie.

On trouvera dans l'ouvrage de Kuhn des détails sur le vol du feu, sur l'identification de Pramâtha avec Prométhée, des B*r*ighous avec les Phlégyens (éclairs), de Bhura*n*yu avec Phoronée.

Max Müller a soutenu que les peuples ariens avaient commencé par le monothéisme ou hénothéisme. *(Introduction to the Science of Religion*, Londres, 1873, p. 170 ss., cf. *Hibbert Lectures*, *passim.)* J'ai combattu cette opinion dans plusieurs articles, entre autres dans une brochure traduite en allemand : *Max Müller und F. Schultze über ein Problem der Religions-Wissenschaft*, Leipzig, 1871.

67. **Formation de branches diverses.** — De bonne heure déjà, les Ariens se divisèrent en un certain nombre de branches qui, l'une après l'autre, quittèrent toutes leur patrie commune pour s'établir, partie en Asie, partie en Europe. Ils ne formèrent pas tout de suite autant de peuples indépendants qu'on en devait voir plus tard ;

mais il se constitua des groupes : Hindous et Perses, auxquels les Slaves ou Wendes restèrent longtemps attachés, — Germains et Scandinaves, — Grecs, Romains et Celtes. C'est ce qui résulte aussi bien de l'accord de leurs religions que de raisons philologiques et historiques. Les Hindous et les Perses doivent avoir formé pendant longtemps un peuple unique sous le nom d'*Arias*. Ce sont les Arias orientaux. De leur religion sortit, d'une part, la religion védique, qui, à son tour, donna naissance au Brâhmanisme et au Buddhisme, de l'autre, mais certainement point d'une façon immédiate, le Mazdéisme des Bactriens et des Perses.

Arya ou plutôt *Aria* (de *ari*, dévoué, fidèlement attaché) est compris par quelques savants (Bœthlingk-Roth, Grassmann) dans le sens de fidèle, sincère, pieux, *les fidèles ;* d'autres l'expliquent par honorable, noble Benfey, Bopp). C'est un nom national général de la même nature que Teutons et Slaves, désignant la communauté entière des hommes libres, et employé par une nation conquérante pour se distinguer de ses voisins.

68. **La religion arienne.** — Nous connaissons la religion arienne orientale par la comparaison respective des idées religieuses des Hindous et des Perses. Ce qu'ils ont de semblable a dû être une fois leur patrimoine commun. Les Ariens orientaux, eux aussi, étaient polythéistes. Cela

résulte du grand nombre de noms de dieux et de demi-dieux qui subsistaient encore chez les Hindous et les Perses. Parmi ceux-ci, *Varuna*, *Mitra* et *Aryaman* avaient la première place, cela est certain bien que, dans le Mazdéisme, la première de ces divinités ait été remplacée par Ahura-Mazda. Varuna, le dieu du ciel, et Mitra, le dieu de la lumière, étaient des divinités sévères, surtout redoutées des menteurs et des trompeurs. Aryaman, le compagnon et l'ami intime, qui présidait au mariage, probablement un dieu solaire fertilisant, était un personnage bienveillant. A Aryaman se trouvait associé *Bhaga* (*Bagha*), celui qui fait la destinée, dont le nom était déjà, à une époque reculée, chez les Perses et les Slaves, une désignation générale pour les dieux. *Parjanya* également, le dieu du tonnerre, qui ne fut pas conservé par les Perses, mais qu'on retrouve chez les Hindous et vraisemblablement chez les Slaves, appartenait déjà à la période arienne. A côté des dévas que la réforme de Zoroastre abaissa au rang de mauvais esprits dans l'Erân, on adorait comme divinités suprêmes les *asuras* (*ahuras*), « les vivants » ou « esprits. » Toutefois, le caractère dominant de cette période semble avoir consisté dans le grand développement du culte du feu combiné avec la magie, et dans l'introduction du breuvage d'immortalité (*soma*, *haoma*) lors des sacrifices et dans la mythologie. Il y a des raisons de supposer que ces deux usages furent empruntés

à une race non arienne, puisqu'ils sont familiers aux habitants primitifs de la Mésopotamie et de la Médie, et qu'ils ne se représentent pas sous cette forme chez les autres Ariens, bien qu'ils trouvent des points d'attache également dans des mythes semblables appartenant d'une façon authentique aux Ariens.

Le culte du feu et les idées ou usages attachés au breuvage d'immortalité ont, chez les Hindous et les Perses, un caractère tout différent des races voisines, et s'accordent plutôt avec ce qu'on observe chez les anciens habitants de la Mésopotamie, vraisemblablement aussi en Médie. Soma (Haoma) est un mot de l'époque arienne, car il ne se retrouve pas chez les autres Indo-Européens. Je ne puis pas expliquer ce phénomène autrement que par l'influence des peuples ci-dessus nommés sur les Ariens.

CHAPITRE II

LA RELIGION CHEZ LES HINDOUS

BIBLIOGRAPHIE. — En général : *J. Gildemeister*, Bibliothecæ sanscritæ specimen, Bonn, 1847. — Trübner's Bibliotbeca sanscrita, a Catalogue of sanskrit literature and of Pali Books, Londres, 1875. — *Th. Benfey*, Indien, dans l'Encyclopédie de Ersch et Gruber, section II, 17e partie, Leipzig, 1840.

Sur la littérature : *A. Weber*, Akademische Vorlesungen ueber Indische Literaturgeschichte, Berlin, 1852, 2me édition augmentée, Berlin 1878. — Le même, Indische Skizzen, Berlin, 1857. — Le même, Indische Streifen, vol. I : Zerstreute kleinere Ahhandlungen ; vol. II : Kritisch-bibliographische Streifen, Berlin, 1868-1869 ; vol. III : Kritisch-bibliographische Streifen mit Register für alle 3 Bænde, Leipzig, 1879. (Ces différents ouvrages de Weber sont des guides indispensables dans le labyrinthe de la littérature hindoue et en même temps pour la littérature relative à l'Inde. Voyez encore ses Indische Studien, dans Zeitschrift für die Kunde des Indischen Alterthums, à partir de 1849). — *Max Müller*, A History of ancient sanskrit literature so far as it illustrates the primitive Religion of the Brahmans, Londres, 1859. — *Monier Williams*, Indian Wisdom or Exemples of the religious, philosophical and ethical Doctrines of the Hindus, Londres, 1875. — Du même auteur a paru récemment, Religious Thought and Life in India, Pt. I. Vedism,

Londres 1883. — *Félix Néve*, Les époques littéraires de l'Inde, Bruxelles, et Paris, 1883.

Sur l'histoire : *Chr. Lassen*, Indische Alterthumskunde, 4 vol., Bonn, 1847-1861 (2me édition du tome Ier, 1866, du tome II, 1874). (Bien que les recherches récentes aient condamné ou rendu douteux maint détail de cette œuvre gigantesque, l'ouvrage reste toujours unique en son genre et d'une portée exceptionnelle même en ce qui touche l'histoire religieuse). — Un ouvrage capital pour la mythologie et la religion de l'Inde est celui de *J. Muir*, Original sanskrit Texts on the Origin and History of the peuples of India, their Religion and Institutions, vol. I : Origin of caste, 2me édit., Londres, 1868 ; vol. II : Origin of the Hindus, 2me édit., 1871 ; vol. III : The Vedas, Opinions on their origin etc., 2me édit., 1868 ; vol. IV : Comparison of Vedic with later Representations of the principal Indian Deities, 2me édit., 1873 ; vol. V: Cosmogony, Mythology, Religious Ideas etc. in the Vedic Age, 1870. (C'est une riche mine où nous sont donnés les textes eux-mêmes, accompagnés d'une traduction et d'éclaircissements. L'auteur, dont la modestie égalait la science, s'est généralement abstenu de proposer une solution des principaux problèmes, mais il ne manque pas de donner le sentiment des autorités les plus considérables.) — La vie locale et domestique des anciens Hindous est traitée dans le bon ouvrage de *H. Zimmer*, Altindisches Leben, Die Cultur der vedischen Arier nach den *Samhita* dargestellt, Berlin, 1879. — Le livre de *M. M. Kunte*, The Vicissitudes of Aryan civilisation in India, Bombay, 1880, qui traite du même objet, ne mérite d'être mentionné que par cette seule circonstance qu'il émane d'un Hindou. — Populaire : *D. C. Steyn Parvé*, De Bijbel, de Koran en de Vedas, Tafereel van Britisch Indië, Harlem, 1859. — *Mrs Manning*, Ancient and Mediac Indiaval, 2 vol., Londres, 1869.

Sur la religion : *H. T. Colebrooke*, Miscellaneous Essays, 3 vol., Londres, 1837, 2me édit., avec vie de l'auteur par son fils T. E. C., 3 vol., Londres, 1873. — *H. H. Wilson*,

Essays on the Religion of the Hindus, 2 vol., edited by R. Rost, Londres, 1862. (Les excellentes dissertations de Colebrooke conservent encore aujourd'hui leur valeur, et les essais de Wilson méritaient également d'être imprimés à nouveau par Rost). — La meilleure esquisse, courte et complète à la fois et que l'on peut recommander à tous égards, du développement religieux de l'Inde, des Védas à l'Hindouisme, se trouve dans un article donné par *A. Barth* à l'Encyclopédie des sciences religieuses : Les religions de l'Inde, Paris, 1879 ; il en a paru une édition anglaise augmentée et en partie améliorée : The Religions of India, Londres, 1881. — *P. Wurm*, Geschichte der Indischen Religion in Umriss, Bâle, 1874.—*S. Johnson*, Oriental Religions and their Relation to universal Religion, I, India, Londres et Boston, 1873. — *J. Robson*, Hinduism and its Relations to Christianity, Edimbourg, 1874. — Rappelons les Hibbert-Lectures de *Max Müller*, précédemment mentionnées. — A consulter les recueils périodiques : Journal of the royal Asiatic Society de Londres et de l'Asiatic Society de Calcutta ; Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft ; Orient und Occident de Benfey ; Revue de l'histoire des religions de Vernes, particulièrement *A. Barth*, Bulletins critiques des récentes publications relatives aux religions de l'Inde, t. I, III et V ; Journal asiatique de Paris ; Rivista Orientale de A. de Gubernatis etc., et *Max Duncker*, Geschichte des Alterthums.

Ire SECTION. — La religion Védique.

Littérature. — Editions du plus ancien Véda : *F. Rosen*, Rigveda-Sanhita, liber primus sanscritice et latine, Londres, 1838.—*Max Müller*, Rigveda Sanhitâ, with the commentary of Sâyana, Londres, 1849 et suiv. ; édition plus brève du Pada et du Sanhitâ, 2 vol., Londres, 1873. — *Th. Aufrecht*, Die Hymnen des Rigveda, en caractères romains, 2 vol., Berlin, 1861 ; 2me édit., 1877. — *A. de Gubernatis*, I primi venti

Inni del Rigveda, ripubbl., trad. e annot., Florence, 1865.

Traductions : *Max Müller*, Rigveda Sanhitâ translated and explained, vol. I : Hymns to the Maruts, Londres, 1869 (la suite est attendue). — *K. Geldner*, *A. Kægi* and *R. Roth*, Siebenzig Lieder des Rigveda uebersetzt, Tubingue, 1875. — *A. Ludwig*, Der Rigveda zum ersten Male vollstændig ins Deutsche uebersetzt mit Commentar und Einleitung, vol. I et II, traduction ; vol. III, Die Mantralitteratur und das alte Indien ; vol. IV et V, commentaire, Prague, 1876-1883. — *H. Grassmann* (auteur du Wœrterbuch zum Rigveda), Rigveda uebersetzt mit kritischen und erlaüt. Anmerkungen, vol. I, 1 à 4, Leipzig, 1876-1877. (La première de ces traductions est dans l'ensemble plus digne de confiance et plus indépendante ; la seconde est plus belle de forme, mais beaucoup plus libre. L'arrangement des hymnes adopté par Ludwig est peu pratique et incommode ; Grassmann a rejeté en appendice les hymnes ou portions d'hymnes qu'il tient, et cela par des raisons qui ne sont pas toujours solides, pour plus récents. — La traduction de *Langlois* n'est pas digne de foi. — La traduction de *Wilson* ne fait que reproduire le commentaire de Sâyana. — *H. T. Colebrooke*, On the Vedas or sacred Writings of the Hindus, dans Asiatic Researches, vol. VIII, Calcutta, 1805, p. 369-476 et dans Miscellaneous Essays (v. plus haut.) — *R. Roth*, Zur Litteratur und Geschichte des Weda, Stuttgard, 1846 ; ouvrage qui a fait époque lors de son apparition. — *Emile Burnouf*, Essai sur le Véda, Paris, 1863, repose sur des fondements critiques absolument erronés. — *N. L. Westergaard*, Ueber den aeltesten Zeitraum der Indischen Geschichte, mit Rücksicht auf die Litteratur, Breslau, 1862. — *F. Nève*, Essai sur le Mythe des Ribhavas, Paris, 1857. — *A. de Gubernatis*, La vita ed i miracoli del Dio Indra nel RV, Florence, 1866. — *A. Ludwig*, Die philosophischen and religiœsen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung, Prague, 1875. — *A. Kægi*, Der Rigveda, die aelteste Litteratur der Inder, 2me édit., Leipzig, 1881, est un aperçu très utile et bien présenté. —

A. Bergaigne, La religion Védique, 3 vol., Paris 1878-1883, est un ouvrage qui résulte de recherches indépendantes, d'une grande originalité et qui mérite, quelque divergence qu'il puisse y avoir sur certaines idées, d'être sérieusement étudié. — *A. Hillebrandt*, Varuna und Mitra, Breslau, 1877.

69. **La Religion du Rigvéda.** — Lorsque les peuples de l'Érân et de l'Inde se séparèrent, les Hindous s'établirent dans le pays des sept rivières, aux bouches de l'Indus, d'après lequel leurs voisins occidentaux les nommèrent (*Hapta hindu*, *Sapta sindhâvas*, actuellement le Panjâb, *Pancanada*, les cinq rivières). Là se développa indépendamment, sur la base de l'ancienne religion arienne, la religion védique, ainsi nommée parce que nous en avons la connaissance par le Véda par excellence, le *Rigvéda*. Elle correspond généralement au degré déjà assez élevé de civilisation que les Hindous avaient atteint. Si elle montre dans sa doctrine des esprits et dans le culte rendu aux ancêtres, les traces d'une conception animiste antérieure, dans l'ensemble elle s'en est dégagée. Les dévas, originairement simples phénomènes et puissances du ciel brillant, considérés comme des personnes, enfants de *Dyaus*, dieu du ciel et de *Prithivî*, déesse de la terre, ne sont plus simplement des forces naturelles, mais, en partie du moins, des êtres doués de qualités morales, élevés au-dessus de la nature, créateurs et gouverneurs du monde. Une conception de la divinité qui témoigne d'un grand progrès de la pensée,

c'est que chacun des dieux principaux est, à son tour, invoqué par ses adorateurs comme le dieu suprême.

70. **Indra et Agni.** — Parmi tous ces dieux, cependant, *Indra* et *Agni* sont particulièrement célébrés. Indra *vritrahan*, celui qui met à mort l'ennemi, est le dieu qui, dans l'orage, défait le le serpent des nuages *Ahi*, et fait ainsi tomber sur la terre la pluie fécondante. Dans cette lutte, il est entouré des *Maruts* ou dieux de la tempête, que conduit *Rudra*, ou *Vâyu*, le dieu du vent, se tient à ses côtés. Il est également fréquemment réuni à *Vishnu*, le dieu du disque solaire. A une époque plus récente, ses deux compagnons, Rudra et Vishnu, devaient le reléguer dans l'ombre. Agni est, en qualité de dieu du feu (*ignis*, slave : *ogni*), l'âme et l'origine de l'univers, le médiateur entre les hommes et les dieux, le seigneur des formules magiques et de la prière. Si Indra était, de préférence, le dieu des princes et des guerriers, Agni était le dieu propre des prêtres. *Soma*, le dieu du breuvage de l'immortalité, était l'objet d'une adoration presque aussi fervente ; un livre entier du *R*igvéda lui est consacré.

Il y a des passages dans le Véda qui justifient la conjecture que, dans le principe, Indra et les Maruts ou Rudras étaient rivaux, et qu'ils n'ont été réunis que plus tard. (Voyez R. V. I, 165).

Brahmanaspati est le seigneur des formules magiques ;

Brihaspati, le seigneur de la prière. Tous deux, à l'origine des abstractions personnifiées, sont regardés souvent comme des surnoms ou des formes d'Agni. Un autre dieu du feu très-ancien est le charpentier céleste *Tvashtri*.

Presque tous les 114 hymnes du 9me Ma*nd*ala du *R*igvéda sont adressés à Soma.

71. **Le culte du Soleil et autres dieux.** — Il est naturel que le dieu du soleil eût une place d'honneur parmi les dévas ou divinités de la lumière. On le reconnaît encore dans un grand nombre de dieux et de demi-dieux; mais le dieu solaire proprement dit de l'époque védique est *Sûrya*, l'éblouissant. On regarde généralement comme dieux solaires *Pûshan*, qui fait tout croître, et *Savitri*, le vivifiant; mais ils ne le sont que dans un sens restreint. Le soleil est aussi nommé couramment A*ditya*, en qualité de fils d'*Aditi*, originairement la déesse du crépuscule. Aditi, élevée au rang de mère universelle, est, d'autre part aussi, regardée comme la mère de différents autres dieux et même des plus puissants. Le chef de ces *A*dityas est l'ancienne divinité arienne Varu*n*a, qui conserve encore, dans cette période, sa signification de l'Asura par excellence, et dont le pécheur s'efforce d'apaiser la redoutable colère par de ferventes prières et par des sacrifices. Mitra aussi est encore l'objet de l'adoration, mais se présente rarement seul, et est généralement

associé à Varu*n*a. Outre ces deux divinités et Savit*r*i, déjà nommé, on compte encore, parmi les *A*dityas, les anciens dieux ariens Aryaman et Bhaga et les dieux védiques *Daksha*, la puissance, et *Amça*, le participant, à quoi on ajoute quelquefois Sûrya comme huitième. Plus tard, leur nombre atteignit jusqu'à douze. Quelques dieux, tels que les *Açvins*, les médecins célestes, ont été tellement humanisés qu'il est difficile de dire à quels phénomènes naturels ils furent jamais rattachés. Les déesses sont encore à l'arrière-plan, ce qui est la preuve d'une vie religieuse jeune et forte. La déesse de l'aurore, *Ushas*, à laquelle sont dédiés des hymnes d'une grande beauté ; la déesse des eaux courantes, *Sarasvatî*, plus tard confondue avec la déesse du langage, *Vâc* et *Çraddhâ*, la personnification de la foi, méritent une mention particulière. Les figures divines plus abstraites et les éléments d'une croyance monothéiste ou panthéiste, que l'on retrouve dans quelques hymnes du *R*igvéda, appartiennent déjà, sans doute, à une période ultérieure.

Sarasvatî, la « riche en eau, » à côté de laquelle se place quelquefois un Sarasvat mâle, est, vraisemblablement, une ancienne déesse de l'eau arienne, comme on peut le conjecturer par le bactrien *haraqaïti* et le *harauvati* persan *(Arachotos*, l'*Arachosie)*, et non pas la nymphe du fleuve divinisée, soit celle de l'Indus, auquel son nom a peut-être été d'abord appliqué, soit la déesse de la petite rivière qui porta également ce

nom par la suite. Dans le *R*igvéda, c'est aussi une déesse de la piété, qui s'exprime en prières et en hymnes.

72. **Les Brâhmanes.** — Il n'est pas possible de douter que l'ancien peuple arien n'eût déjà ses prêtres, qui, peut-être bien, comme plus tard en Bactriane, s'appelaient *atharvans* ou prêtres du feu. Dans le *R*igvéda, ils portent d'autres noms, surtout celui de *brahman*, qui semble, autrefois, avoir signifié simplement un chantre d'hymnes sacrés, mais désigna, de bonne heure, un fonctionnaire religieux. Quelquefois, quoique rarement, le mot s'applique même à une classe spéciale de prêtres. Ce service même paraît être devenu héréditaire ; du moins, çà et là dans les hymnes anciens, plus fréquemment dans les nouveaux, il est question d'un brâhma*n*a ou fils de brahmanes. Les brâhmanes étaient l'objet d'une considération très-grande, sinon générale, et, parmi eux, les poètes surtout pouvaient compter sur de riches récompenses. Leurs désirs et leurs prétentions s'élevaient toujours plus haut ; mais ils ne formèrent jamais une caste fermée, puisque des rois et des fils de roi étaient également désignés comme chantres sacrés et remplissaient encore des fonctions sacerdotales, bien qu'ils eussent généralement, comme beaucoup de personnages haut placés, des prêtres attachés à leur maison (*purohita*).

Brahman, du neutre *Brâhma*, la prière ou l'hymne, semble avoir été autrefois synonyme de *Kavi*, *rishi*, et d'autres mots analogues. Sur l'étymologie et la signification originelle du mot, voyez Haug, *Ueber die Ursprüngliche Bedeutung des Wortes brahma*, Munich, 1868; le même, *Brahma und die Brahmanen*, Munich, 1871, dont on ne peut cependant accepter sans examen toutes les assertions.

73. Caractère moral de la religion védique. — La moralité et la religion étaient déjà étroitement reliées entre elles. Les dieux gouvernaient aussi bien le monde moral que le monde physique. Dans les hymnes adressés à quelques-uns d'entre eux, surtout à Varu*n*a, règne un profond sentiment de la culpabilité de l'homme, et l'on ne peut s'adresser au puissant Indra qu'avec foi (*Çrat*). Le caractère éthique de la religion védique paraît aussi dans la doctrine de l'immortalité. Les idées des Hindous védiques à l'endroit de leurs ancêtres et leur culte étaient, sans doute, exactement les mêmes que chez les peuples sauvages, et leur conception de la félicité future était encore très-sensuelle; mais ils s'attendaient cependant à une rétribution de leurs actions après la mort. Toutefois, dans les hymnes les plus anciens, il est encore peu question de l'immortalité. Dans le *R*igvéda tout entier, comme aussi dans les autres Védas et même dans les Brâhma*n*as, on ne trouve aucune trace de la doctrine de la transmigration de l'âme.

IIe SECTION. — Le Bhrâhmanisme prébuddhique.

Bibliographie. — Editions des Védas de date moins ancienne: *Th. Benfey*, Die Hymnen des Sâma-Veda (avec traduction), Leipzig, 1848. — *A. Weber*, The White Yajur-Veda, Berlin, 1849. — *R. Roth* et *W. D. Whitney*, Atharva-Veda Sanhitâ, 2 vol., Berlin, 1855. cf. *R. Roth*, Der Atharva-Veda in Kashmir, Tubingue, 1875. —The Aitareya Brâhmana (du Rigvéda), edited by *M. Haug*, avec traduction, Bombay, 1863. — Traductions du *Satapatha Brâhmana* dans *Muir's* Sanskrit Texts, passim et *Weber's* Indische Streifen, vol. I. — *R. Garbe*, Vaitâna Sûtra, das Ritual des Atharvaveda, uebersetzt, Strasbourg, 1878. — The Satapatha-Brâhmana, according to the Text of the Mâdhyandina school, translated by *Jul. Eggeling*, 1re partie, livres I et II, Oxford, 1882 (dans M. Müller, Sacred Books etc. vol. XII.) — Grihyasûtrâni, Indische Hausregeln, Sankrit und Deutsch, von *A. F. Stenzler*, I Asvalâyana, 2 parties, Leipzig, 1865 ; II, Paraskara, 2 parties, Leipzig, 1875-1878. — The Upanishads, translated by *F. Max Müller*. 1re partie : *Kh*andog., Talavakâra, Aitareya-âran., Kaushitaki-Brahm. Up., Vagasaneyi samh. Up., Oxford, 1879; 2me partie: Katha, Mundaka, Taittiryaka, B*r*ihadâra*n*yaka, *S*vetasvatara, Pra*s*na, Maitrâyana-Brahmana Upanishad. Oxford, 1884 (vol. I et XV des Sacred Books de Max Müller). — Manava-dharmasastra, Lois de Manou, traduction de *A. Loiseleur Deslongschamps*, Paris, 1833. Cf. Yâjnavalkyadharmasâstram, Yâjn.'s Gesetzbuch, Sanskrit und Deutsch, von *A. F. Steinzler*, Berlin et Londres, 1849. — *C. Schœbel*, Étude sur le rituel du respect social dans l'Etat brahmanique, Paris, 1870. — *H. Kern*, Indische Theorien over de Standenverdeeling, Amsterdam, 1871. — *P. Regnaud*, Matériaux pour servir à la philosophie de l'Inde, 2 parties, Paris, 1876-1878, traite des plus anciens Upanishads. Cet ouvrage donne un exposé exact et appuyé sur une étude

soigneuse des sources, de la philosophie de ces écrits. — The sacred laws of the Aryas. Apastamba, Gautama, Vâsishtha, Baudhâyana translated by *G. Bühler*, en deux parties, Oxford 1879-1882 (vol. II et XIV der Sacred Books de Max Müller.) — The Institutes of Vishnu, translated by *Jul. Jolly*, Oxford 1880, (vol. VII de la même collection.)

74. Division de l'histoire du Brâhmanisme. — Avec la dispersion des Hindou-Ariens sur le territoire situé au sud-est des sept rivières et leur établissement sur les rives du Gange et de la Yamunâ, leur religion entre également dans une nouvelle période. La religion védique donne naissance au Brâhmanisme ou à la hiérarchie des Brâhmanes. La fraîche originalité de l'âge védique, sans s'éteindre tout de suite complètement, disparaît en une grande mesure. Bon nombre d'hymnes, que l'on trouve surtout dans les livres les plus récents du *R*igvéda, n'ont été certainement composés que dans la première partie de cette période, et même passablement tard ; mais ils respirent un autre esprit que les premiers : ce dont on s'occupait principalement, c'était de rassembler, de coordonner et d'expliquer les hymnes transmis par la tradition, dont on ne comprenait plus que rarement le véritable sens. Il n'est pas possible de déterminer avec certitude à quelle époque le Brâhmanisme prit naissance. Si cependant, comme c'est le plus probable, le Buddhisme s'est établi aux IVe et IIIe siècles avant notre ère, les commencements du Brâhmanisme ne peuvent guère être

placés plus bas que le VIII[e] siècle avant Jésus-Christ, et il existe peut-être des raisons de le reporter beaucoup plus haut, avec quelques savants. L'histoire du Brâhmanisme peut proprement se diviser en trois périodes : la période prébuddhique, la période de sa lutte avec le Buddhisme et celle qui suit sa victoire sur ce dernier ; cependant, les deux dernières sont trop étroitement unies pour qu'on puisse les distinguer absoment l'une de l'autre. Nous devons tout d'abord étudier les commencements, l'établissement et le développement interne du Brâhmanisme, comme secte nationale, purement arienne, dans son contraste avec la religion non arienne et avec les mœurs des anciens habitants du pays; ensuite, sa lutte contre le Buddhisme et différentes hérésies, dont il sort vainqueur, mais après avoir élargi ses frontières, fait place dans son système à beaucoup d'éléments non ariens et s'être entièrement transformé en une communion religieuse, dont le caractère n'est plus exclusivement national.

Sur l'époque de l'établissement du Buddhisme, voyez plus bas le paragraphe 85.

75. **Le système des castes.** — La religion brâhmanique est entièrement dominée par ce que les Européens appellent système des castes. Entre classes et castes, il y a une différence essentielle. La caste est la classe avec des limites fixées et

infranchissables, dans laquelle on doit être né pour lui appartenir. On retrouve les quatre castes hindoues à l'état de classes, sous des noms différents quoique correspondants, en Bactriane également, comme aussi au moyen-âge et partout où la société s'est trouvée au même point de développement. Mais ce n'est que dans l'Inde qu'on trouve des castes aussi sévèrement séparées. Elles y sont originairement au nombre de quatre : trois ariennes, à savoir, celle des Brâhmanes, c'est-à-dire des savants ; celle des Râjanyas ou Kshattryas, c'est-à-dire des princes et des guerriers, et celle des Vaiçyas, c'est-à-dire le commun, le peuple (*viç*) et une non arienne, à savoir, les Çûdras, c'est-à-dire les indigènes qui servaient d'esclaves aux Ariens et principalement aux Brâhmanes. Le nom général qu'ils portaient fait supposer leur provenance. Ils s'appelaient *Varna*, ce qui désigne à la fois l'*espèce* et la *couleur*. Par là, on a dû indiquer dans le principe uniquement la différence entre les Ariens au teint plus clair et les indigènes à la couleur plus sombre, qu'ils soumirent à leur autorité, et avec lesquels ils ne voulaient avoir aucuns rapports comme avec une espèce différente. Quand, à leur tour, les habitudes fixes et l'agriculture succédèrent à l'existence nomade des pâtres, les gens de guerre commencèrent à se distinguer davantage de la classe des artisans, et les savants des uns comme des autres ; bien qu'ils fissent tous également partie de la

communauté religieuse, la notion de Var*n*a, couleur ou espèce, leur fut également appliquée. Ainsi prit naissance la doctrine qui s'exprime déjà dans un des hymnes récents du *R*igvéda, que non-seulement les deux races, mais également les quatre classes, n'avaient pas la même origine, mais avaient été créées séparément.

On diffère d'avis sur l'antiquité des castes (voyez Kern, Haug et Muir). Je me rattache à l'opinion de ceux qui tiennent les quatre classes pour anciennes, ou au moins les regardent comme une division naturelle de la société parvenue à un certain degré de développement, mais toutefois considèrent les castes proprement dites comme purement hindoues.

Les membres des trois plus hautes castes sont tous *dvijâs* ou nés deux fois. à la différence des Çûdras.

L'hymne du *R*ik. où l'on voit les quatre castes sortir des quatre parties du corps de Purusha, est le fameux *Purusha-sûkta,* X, 90,

76. **Pouvoir des Brâhmanes.** — Les mêmes causes, jointes à cette circonstance que l'écriture était inconnue, ou tout au moins n'était pas courante dans l'usage littéraire, contribuèrent à accroître l'influence et le pouvoir des Brâhmanes. Soumis dans le principe aux princes et aux premiers personnages, et tenus dans leur dépendance, ils commencèrent à s'insinuer dans leurs bonnes grâces et à représenter comme une œuvre religieuse la protection et les libéralités dont ils

étaient l'objet ; cependant, ils s'efforçaient de se rendre indispensables ; ils se mettaient peu à peu en possession du droit de diriger seuls le culte public ; ils se rendaient maîtres de l'enseignement et des postes les plus influents de l'État, et se posaient comme les gardiens et les interprètes exclusifs de la révélation (*çruti*) et de la tradition (*smriti*), comme les possesseurs d'une science supérieure, inaccessible au vulgaire. Toutefois, ils rencontrèrent fréquemment une vive résistance chez les princes. Dans certains cas, ils furent obligés de reconnaître la supériorité spirituelle d'un *râjanya ;* quelquefois même, ils ne purent les empêcher de s'arroger la dignité de Brâhmane ; la plupart du temps, toutefois, ils surent atteindre leur but, tantôt par une arrogante usurpation, tantôt par la ruse.

Sur l'introduction de l'écriture, voyez Max Müller (*Sanskr. Litt.*, p. 500 ss.) et Westergaard (*Aeltest. Zeitraum*, p. 30 ss.). Néarque (325 av. J.-C.) et Mégasthène (300 av. J.-C.), affirment, l'un et l'autre, que les Hindous ne mettaient pas leurs lois par écrit ; mais le second parle d'inscriptions tracées sur des pierres miliaires, et le premier mentionne des lettres écrites sur du coton. De là résulte qu'une écriture, vraisemblablement d'origine phénicienne, était connue aux Indes avant le IIIe siècle, mais n'était que peu ou pas appliquée à la littérature. Les plus anciennes inscriptions connues, celles d'Açoka, sont de l'an 250 av. J.-C. environ.

Parmi les princes dont les Brâhmanes ont reconnu la supériorité intellectuelle, il faut mettre au premier rang Janaka, prince de Videha. Déjà, dans le *Çatapatha Brâhmana* (11, 6, 2, 1), on raconte comment il contraignit un groupe de quatre Brâhmanes, parmi lesquels le fameux Yâjnavalkya, *ad terminos non loqui*. Un autre roi, Ajâtaçatru, de Kâçi, agit de même, et fut accueilli pour ce motif, comme il s'en plaignit lui-même, par les cris de Janaka! Janaka! Ces exemples et d'autres se trouvent dans Muir (*Sansr. Texts.*, I, 427 ss.) et Westergaard (*ouv. cité*, p. 13-16).

77. **Littérature religieuse.** — La religion de cette période est caractérisée par ce qu'on peut nommer sa littérature religieuse. Pourtant, de beaucoup la majeure partie des ouvrages qui appartiennent à cette littérature ont été rassemblés dans le but de servir aux pratiques du sacrifice. Réunis, ils forment le Véda, la science sacrée ou les quatre Védas. La connaissance du premier, du Véda des hymnes (*Rig-Veda*), revenait au prêtre qui récitait (*hotri*), la connaissance du Véda des chants du sacrifice (*Sama-Veda* au prêtre qui chantait (*udgâtri*), la connaissance du Véda des formules sacrificiaires (*Yajur-Veda*) au prêtre officiant (*adhvaryu*). L'*Atharva-Veda* ne fut reconnu que plus tard, et fut alors attribué au prêtre surveillant et président, au *brahman*, qui, toutefois, devait savoir autre chose encore. Le Yajur-Véda était, d'après deux écoles rivales, partagé entre le Blanc et le Noir.

Chacun de ces Védas avait sa *Samhitâ* ou collection d'hymnes, dont deux au moins, celles du *R*ik et l'Atharvan, méritent ce nom. Celle du Sâma-Véda ne contient, à deux ou trois exceptions près, que des versets du *R*ik rangés dans l'ordre même où ils étaient chantés dans le culte. Celles des deux Yajur-Védas (*Taittiriya* et *Vâjasaneyi-Samhitâ*) ne sont pas autre chose qu'une portion et un choix des Brâhma*n*as des prêtres *adhvaryu*, réunis à la seule fin de leur donner, à eux aussi, une Sa*m*hitâ qui leur fût propre, bien qu'ils n'en eussent aucun besoin. Dans les deux collections nommées en premier lieu, on trouve des restes très anciens et remarquables d'une période précédente; cependant, les poésies de l'époque brâhmanique n'ont pas été exclues du *R*ig-Véda et se trouvent en grande abondance dans l'Atharva-Véda.

D'autre part, chaque Véda possède différents *Brâhmanas*, traités rituels et théologiques, supplantés plus tard par les *Aranyakas* (traités des forêts) et les *Upanishads* (communications confidentielles) qui y étaient joints, traités théologiques et philosophiques écrits spécialement à l'usage des hermites. Les Brâhma*n*as offrent çà et là quelques pensées élevées et fréquemment des traditions antiques du plus vif intérêt; mais ils font voir en même temps un formalisme étroit, un mysticisme puéril et des divagations superstitieuses sur toute espèce de niaiseries, telles

qu'on peut en attendre d'un sacerdoce pédant et dominateur, investi d'une autorité spirituelle sans limites.

Enfin, chaque Véda a ses *Sûtras* (*fils*), manuels condensés et de courte étendue pour les offrandes publiques et domestiques et la connaissance des lois.

Tous ces livres se transmettaient oralement, et chaque école (*carana*) avait son propre texte (*çâkhâ*) aussi bien pour les Sa*m*hitâs que pour les Brâhma*n*as. Même quand l'écriture fut devenue en usage, on regardait comme un grand péché de les mettre par écrit.

Dans ce qui précède, il est uniquement question des écrits religieux de cette période. Il est certain que d'autres productions littéraires, telles que récits épiques, poésies, etc., n'y firent pas non plus défaut; mais ces écrits se sont perdus ou ont été introduits et retravaillés dans des œuvres plus récentes du même genre. Dans le *R*ig-Véda, on trouve également des hymnes qui n'offrent pas un caractère religieux. Quoique l'Atharva-Véda, comme collection, soit plus récent que le *R*ik, les idées religieuses qui lui sont propres et la rédaction de plusieurs hymnes parallèles me paraissent plus antiques que celles de la collection antérieure.

La division introduite dans l'école du Yajur-Véda, parmi les Adhvaryus, est attribuée avec quelque fondement à Yâjnavalkya, auquel le Yajush blanc doit ainsi son origine. Lui ou son école en retirèrent les citations poétiques qui se rencontraient dans le Brâhma*n*a et composèrent à leur aide une Sa*m*hitâ, dont quelques

savants (entre autres Max Müller) expliquent ainsi le nom, le Yajush blanc (*çukla*), ce qui signifierait le clarifié, le purifié. Pour avoir, eux aussi, une Sa*m*hitâ, les représentants de l'ancienne école donnèrent simplement à la première partie de leur Brâhma*n*a ce titre, peu conforme à son objet.

Quelques-uns à peine des Upanishads existants appartiennent à cette période ; la plupart sont d'une date plus récente.

Max Müller a eu tort de diviser cette époque, d'après les trois sortes d'ouvrages indiqués (Védas, Brâhma*n*as et Sûtras), en trois périodes parfaitement délimitées et d'établir sur cette base son histoire de l'ancienne littérature sanscrite. Westergaard est tombé dans l'excès contraire, en donnant aux Sûtras eux-mêmes l'antériorité sur les Brâhma*n*as. Il est certain que l'on continuait à composer des Sûtras et des Upanishads à une époque ou les Sa*m*hitâs védiques étaient déjà achevées, et où on ne composait plus de nouveaux Brâhma*n*as. Ces derniers ne pouvaient convenir qu'aux désirs d'une époque où une théologie de recherches vétilleuses avait la haute main.

Le scrupule qu'on éprouvait à mettre en volume l'Écriture sainte pouvait avoir son fondement dans la crainte de la voir tomber dans des mains profanes, et en même temps dans le profond respect pour la parole divine, que cette mise par écrit pourrait contaminer.

78. **Doctrine touchant les dieux.** — Le Brâhmanisme n'introduisit pas grand changement dans la doctrine concernant les dieux ; il ne pouvait faire autrement, du moment où le Véda

était reconnu comme le livre de la révélation, et que le sacrifice, dans lequel les dieux védiques occupaient toujours la plus haute place, continuait d'être la chose essentielle du culte. On s'occupa seulement de classer les dieux védiques, tantôt d'après les trois mondes, terre, air et ciel, tantôt d'après leur nature, si bien que, par exemple, Indra était le roi, Agni le prêtre, etc., tantôt d'après un autre principe. Cependant, les Asuras, les plus hauts des dieux à l'époque primitive, et que le commencement de notre période avait encore conservés au rang des dévas, tombèrent, peut-être bien par suite de leur ressemblance avec les dieux des anciens et hostiles habitants du pays, au rang de mauvais esprits. Le respect pour les dévas diminua aussi d'une façon sensible quand les Brâhmanes se placèrent à leur niveau, surtout quand les solitaires pénitents se considérèrent comme leur étant supérieurs en puissance et en dignité. Rudra seul, le violent dieu de la tempête, vit grandir en de vastes proportions le culte qn'on lui rendait, et prépara ainsi le culte plus récent de Çiva; toutefois, il est loin d'être encore le Dieu suprême. On sentait cependant le besoin d'un Dieu suprême qui fût le créateur et le directeur de l'univers, et ce besoin ne trouvait qu'une satisfaction incomplète dans les inventions des *r*ishis védiques. On essaya alors d'une voie différente. Dans le principe, — et les hymnes les moins anciens du Véda nous en of-

frent des exemples, — on attribuait à certains surnoms des dieux anciens, de préférence à ceux du dieu du feu Agni, une existence séparée, ou plutôt on faisait de ce dieu, invoqué sous un de ces surnoms (*Viçvakarman*, le fabricateur de toutes choses; *Brahmanaspati*, le maître des conjurations ou de la prière; *Prajâpati*, le maître des créatures), le créateur et le maître de l'univers. De ce point, la spéculation s'éleva jusqu'au *Brâhma*, à la force magique cachée dans la parole et dans la prière et qui, en cette qualité, était l'héritage spécial des prêtres, et considéra ce *brâhma* comme la cause suprême de l'univers, impersonnelle et existant par elle-même (*svayambhû*). Ce *brâhma*, bien que toujours employé au neutre dans les Brâhma*n*as, fut rapidement personnifié en quelque mesure, jusqu'à ce que, devenu *Brahmâ* masculin, il fût enfin élevé au rang de divinité toute-puissante et personnelle, sans devenir pour cela un véritable dieu national.

Aux trois mondes, terre, air, ciel, répondaient comme divinités principales : Agni, Indra, associé à Vâyu ou à Vi*sh**n*u, et Sûrya.

Outre son nom de Viçvakarman, etc., le dieu du feu solaire était aussi représenté comme créateur sous le nom de *Hiranya-garbha*, l'œuf du monde doré. *Kaçyapa*, également, pour la tradition postérieure, un sage fameux, doit être regardé comme un créateur de l'univers, comme

dieu du crépuscule du matin. (Kern, *Brihat-Sanhitâ*, 41, le compare à κέκροψ et à *crepusculum*.)

79. Sacrifices et mysticisme. — En dépit de la suprématie des Brâhmanes, le droit du père de famille d'offrir les sacrifices domestiques resta, pour le moment comme plus tard, sans atteinte. Mais, pour les sacrifices publics, dont nous ne connaissons encore qu'imparfaitement l'organisation et la symbolique, les usages et les cérémonies devenaient toujours plus nombreux et compliqués, et réclamaient un nombre toujours plus grand d'officiants, qui devaient être tous Brâhmanes. La cérémonie du sacrifice lors du sacre d'un roi (*râjasûya*), le sacrifice du cheval fréquemment pratiqué (*açvamedha*), le sacrifice humain proprement dit (*purushamedha*) et le sacrifice total (*sarvamedha*), sont les principaux. Lors de la célébration de ces quatre sortes de sacrifices, on égorgeait positivement, dans les anciens temps, des victimes humaines; mais, de bonne heure déjà, grâce à l'adoucissement des mœurs, cet usage tomba en désuétude, bien que l'abandon n'en fût pas approuvé par tous. Nous trouvons déjà même exprimée la pensée que tous les sacrifices sanglants sont inutiles, bien qu'ils dussent rester en usage fort longtemps encore après cette époque.

Enfin, on se fatigua de réfléchir sur le sens des pratiques sacrificiaires et de se disputer sur

des différences théologiques; donc, tandis que les uns, plus occupés de la pratique et satisfaits à cet égard des courts Sûtras, négligeaient l'étude des Brâhma*n*as, les autres cherchèrent, dans les *A*ra*n*yakas et dans les plus anciens Upanishads, la satisfaction de leurs besoins de spéculation mystique et de réflexion philosophique. Ces derniers s'appliquèrent de préférence aux questions concernant l'origine de l'univers, la nature de la divinité et de l'âme, le rapport de l'esprit et de la matière, etc. De ces commencements est sortie plus tard la philosophie hindoue.

On trouve certainement une allusion au remplacement des anciens sacrifices humains par voie de substitution dans la légende de Çuna*h*çepha tirée du *Aitareya-Brâhmana* par Max Müller (*Sanskrit Litt. Append.*, p. 573, suiv., et 408-416); elle offre quelque analogie avec celle d'Abraham et d'Isaac. L'inutilité des sacrifices sanglants est enseignée dans le *Aitar.-Brâhm.*, 6, 8 M. Müller, *op. cit.*, p. 420) et *Çatap.-Brâhm.*, 1, 2, 3, 6, dans Weber, *Ind. Streifen,* I, 55 (essai important, qui mérite d'être consulté pour la matière).

80. **Idéal moral des Brâhmanes.** — L'idéal moral et social des Brâhmanes nous est connu par le soi-disant livre de la loi de Manou, dont le fond appartient à une époque antérieure au buddhisme. Leur enseignement moral était passablement élevé, bien qu'appartenant en-

core à la tendance eudémoniste. A côté de beaucoup d'éléments d'un caractère vraiment humain, ce livre en contient un grand nombre qui sont arbitraires et blessent la nature; d'accord en cela, d'ailleurs, avec toutes les lois de l'antiquité, il met la pureté morale sur la même ligne que la pureté sacerdotale ou magique.

Purifié par une série de cérémonies des souillures de la naissance, l'*ârya* entre, en qualité d'élève des brâhmanes, avec le cordon et la ceinture consacrés, dans la première phase de son instruction, et, après qu'il en a achevé le cours, il célèbre, en offrant son premier sacrifice, la fête de sa nouvelle naissance. Alors il vit en qualité de père de famille (*grihapati*), et, après avoir rempli ses devoirs en conséquence, il laisse à son fils, qui, dans l'intervalle, est devenu lui-même père de famille, le soin de veiller sur tout ce qui lui appartient; lui-même se retire alors de préférence dans une forêt, afin de n'y plus vivre que pour des œuvres religieuses et de silencieuses méditations. L'idéal le plus élevé auquel l'homme puisse atteindre sur la terre est de devenir un *yati* (vainqueur de soi-même) ou un *sannyâsi* (renonceur de soi-même). En cette qualité, il n'offre plus de sacrifices; élevé au-dessus du monde et des sens, il se consacre exclusivement à la vie contemplative. C'est ainsi qu'on arrive à la délivrancc complète (*moksha*).

Toutefois, la majorité des hommes n'atteint pas

encore ce but. Les pécheurs et les impies, condamnés à l'enfer, y subissent d'effroyables tourments. Ceux qui ont accompli fidèlement leurs devoirs religieux gagnent le ciel et deviennent des dévas. D'autre part, tous ceux qui n'ont pas encore obtenu la délivrance doivent renaître sur terre sous la forme d'une plante, d'un animal, d'un homme de condition basse ou élevée, selon que leurs péchés sont grands ou petits. Cela se répète aussi longtemps qu'ils ne sont pas encore parvenus à la hauteur du renoncement à soi-même et de la contemplation (*tapas*), alors que, débarrassés de tout élément matériel, ils s'abîment entièrement dans l'âme du monde et se confondent avec elle. Ce dogme, improprement appelé transmigration de l'âme, est étranger aux plus anciens écrits védiques, mais appartient déjà à l'époque antérieure au buddhisme, car il est la base de la doctrine buddhique de la délivrance.

Les opinions sont très-divergentes sur l'antiquité du *Manavadharmaçastra*. Max Müller (dans sa *Sanskr. Litt.*, p. 62 ss.) combat l'opinion de sir W. Jones, qui ne pensait pas qu'on pût faire descendre la composition du livre de la loi plus bas que l'an 800 avant Jésus-Christ. A. Barth (*Revue critique*, 1875, n° 48) considère, à son tour, la date de 500 avant Jésus-Christ, proposée par Monier Williams et par d'autres, comme trop reculée encore. Chacun accorde que les passages qui se rapportent à des époques beaucoup plus récentes sont

interpolés. On peut rapporter avec confiance l'ouvrage, en ce qui touche son fond, à la fin de la période prébuddhique.

Pour le but que nous nous proposons, il est en quelque mesure inutile de savoir s'il était à cette époque appliqué tout entier comme loi. Il nous suffit de savoir que nous apprenons à y connaître l'idéal des Brâhmanes.

Consulter la traduction, récemment publiée, des plus anciens Codes (*dharma-sûtras*) hindous d'Apastamba, Gautama, Vâsis*th*a et Bauddhâyana, par G. Bühler (*The sacred laws of the Aryas*, part. I, dans M. Müller, *Sacred Books of the East,* vol. II, Oxford, 1879).

81. **Leur idéal social.** — L'idéal social des Brâhmanes consiste en une hiérarchie illimitée et en une stricte séparation des états. Les anciennes castes, à la fin de l'époque dont nous nous occupons, s'étaient augmentées, par suite de mariages mixtes et par d'autres causes, d'un certain nombre de castes demi-pures et impures. C'est pour cela que différentes professions utiles furent stigmatisées comme coupables, et qu'il fut interdit de se soustraire, même à une occupation infamante, quand la naissance vous l'avait donnée. Le livre de la loi se montre singulièrement exigeant pour les Brâhmanes ; mais il leur attribue, en même temps, les priviléges les plus exorbitants, et prend soin de mettre à leur service l'autorité sans limite des rois. La femme est tenue dans la dépendance la plus complète, le Çûdra méprisé, et les individus qui n'appartiennent pas à

la communauté (*Candâlas*, *Svapâkas*) réduits à la vie la plus misérable et mis au rang des animaux destinés aux sacrifices. Toutefois, il n'est nullement certain que cet idéal des Brâhmanes ait été jamais réalisé, et ce serait à tort qu'on voudrait regarder le Buddhisme comme une révolution démocratique contre la domination des prêtres.

IIIe SECTION. — Le Brâhmanisme en lutte avec le Buddhisme.

Bibliographie. — Parmi les éditions de textes palis, les plus importantes sont les suivantes : The Mahâwansa, edited by *G. Turnour*, Colombo, 1837.— Dhamma-pada, édition de *Fausbœll*, Copenhague, 1855.— Le même, Jâtaka, Londres, 1875. — Upasampadâ-Kammavâcha et Pâtimokkha, publiés par *J. F. Dickson* dans Journ. Roy. As. Society. 1873 et 1875.— Khuddaka-Pâtha, ibidem, par *R. C. Childers*, 1869. — Sept suttas palis, édités par *Grimblot* avec traductions de *Burnouf* et *Gogerly*, Paris, 1876. — Mahâ Parinibbâna Sutta, édité par *Childers*, Journ. Roy As. Society, 1874 et 1876. — The Vinaya Pi*t*a*k*am, edited by *Herm. Oldenberg*, Londres et Edinbourg, 1879 et suiv. — Pali Text Society, Journal 1882, comprenant une liste de manuscrits, Londres, 1882. — Buddhava*m*sa, Cariyâ-Pi*t*aka, Anguttara-Nikâya, édités par *R. Morris*, et Ayara*m*ga-Sutta (des Jaïnas de la secte Çvétambâra) par *H. Jacobi*, Londres, 1882-1883. — Traductions du pali : The Dhammapada, translated by *F. Max Müller* ; — The Sutta-nipâta, translated by *V. Fausbœll*, Oxford, 1881. — Buddhist Suttas, translated by *T. W. Rhys Davids*, Oxford, 1881. — Vinaya Texts, translated by *T. W. Rhys Davids*, et *H. Oldenberg*, 1re partie : The Pâtimokkha, The Mahâvagga I-IV ; 2me partie : The Mahâvagga V-X, The *K*ullavagga I-III, Oxford, 1882 (ouvrages formant les volumes X, XI, XIII et

XVII des Sacred Books of the East publiés sous la direction de Max Müller. — Traductions du chinois : Texts from the Buddhist Canon, commonly known as the Dhammapada etc. by *S. Beal*, Londres, 1878. — The Fo-sho-hing-tsan-king, a life of Buddha by Asvagosha Boddhisattva, translated from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha A. D. 420, into English by *S. Beal*, Oxford, 1883 (Sacred Books, vol. IX). — *S. Beal*, The romantic legend of Sâkya Buddha, from the Chinese-Sanskrit, Londres, 1875. — Cf. *P. Bigandet*, Vie ou légende de Gaudama, le Boudha des Birmans, traduit par V. Gauvain, Paris, 1878.

Histoire. — *Eug. Burnouf*, Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien 1844 ; 2me édition, Paris, 1876. — Le même, Le Lotus de la Bonne Loi (traduction du Saddharma Pu*nd*arika,) Paris, 1852. (Une nouvelle traduction de cet ouvrage, due à la plume de *H. Kern*, a récemment paru dans les Sacred Books of the East de Max Müller, Vol. XXI). — *C.F. Kœppen*, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin, 1857. — Le même, Die Lamaïsche Hierarchie und Kirche, Berlin, 1859. — *Barthélemy Saint-Hilaire*, le Bouddha et sa religion, 2me édit., Paris, 1862. — *W. Wassilief*, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur, Pétersbourg, 1860 (traduction française par La Comme, Paris, 1865.) (L'excellent ouvrage de Burnouf a ouvert la voie à toutes les recherches ultérieures ; celui de Kœppen, très méritoire pour son temps, est aujourd'hui vieilli, mais peut encore être consulté avec profit pour quelques parties. Wassilief se distingue par une érudition extraordinaire et surtout par sa connaissance étendue de la littérature.) — *A. Schiefner*, Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibet., Pétersbourg, 1869. — *R. Spence Hardy*, A manual of Buddhism in its modern Development, translated from Singhalese MSS., Londres, 1860. — Le même, Eastern Monachism, compiled from Singhalese MSS., Londres, 1860. — Le même, The Legends and Theories of the Buddhists compared with History and science, Londres, 1866. —



Ph. Ed. Foucaux, Histoire du Bouddha Sakya Mouni, traduite du Tibétain, Paris, 1868. — Lalita Vistara, Erzæhlung vom dem Leben und der Lehre des Çakya Simha, uebersetzt von *S. Lefmann*, 1re partie, Berlin, 1874. — Foé Koué Ki, ou Relation des royaumes bouddhiques par Chy Fa Hian, traduit par *A. Rémusat*, Paris, 1836. — *Stanislas Julien*, Voyages des pèlerins bouddhistes, tome I: Vie de Hiouen Thsang; t. II et III: Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen Thsang, Paris, 1853-1858. — *Léon Feer*, Études Bouddhiques, 1re série, Paris, 1870; 2me série: L'ami de la vertu et l'amitié de la vertu, 1873; 3me série: La piété filiale. — *H. Kern*, Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de Gedenkstukken van Acoka den Buddhist, Amsterdam, 1873. — *E. Senart*, Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines, Paris 1875; (nouvelle édition.)—*H. Oldenberg*, Buddha, sein Leben seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin, 1881. (Monographie écrite en une belle forme et qui s'appuie sur une étude précise des sources, surtout de celles en Pali. Au point de vue de l'histoire de la vie du Buddha, Oldenberg se montre beaucoup moins sceptique que Senart, qui la réduit à un mythe solaire, et que les deux savants, dont nous allons mentionner les ouvrages, que Kern, qui adopte en une grande mesure le même point de vue mythique et que Rhys Davids lui-même.) — *T. W. Rhys Davids*, Hibbert Lectures on... some points in the History of Indian Buddhism, Londres, 1881. (Cet ouvrage est écrit avec chaleur, mais avec une certaine partialité en faveur du Buddhisme.) — *H. Kern*, Geschiedenis van het Buddhisme in Indië, 2 vol., Harlem, 1882-1883. (Cet ouvrage contient un exposé détaillé, fait au point de vue critique, de la légende du Buddha, un tableau de la constitution de la doctrine et de la société buddhiques ainsi que de l'histoire du buddhisme dans l'Hindoustan. — Traduction allemande de Jacobi, Leipzig, 1882 suiv. Traduction française du volume 1er par Collins et Michel dans la Revue de l'histoire des religions, t. IV, V,

VII. — Kern apporte, comme on l'a dit, un grand scepticisme en ce qui concerne l'histoire de la vie du Buddha ; d'autre part, le jugement qu'il porte sur le Buddhisme est généralement très défavorable. La partie de son ouvrage qui traite de l'histoire du Buddhisme aux Indes est entièrement neuve et originale. — Sur le Buddhisme aux temps récents et en dehors de l'Inde, il convient encore de citer : *Alabaster*, The modern Buddhist, Londres, 1870. — *Schlagintweit*, Buddhism in Tibet, Leipzig, 1862. — *Schott*, Geschichte des chinesischen Buddhismus, Berlin, 1874. — *J. Edkins*, Chines. Buddhism, Sketches historical, descriptive and critical, Londres, 1880 (à consulter avec de grandes précautions.) — *S. Beal*, Buddhism in China, Londres, 1884. — Divers : *R. Seydel*, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhæltnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, Leipzig, 1882. — Le même, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Leipzig, 1884. (L'auteur de ces deux ouvrages prétend établir que les récits évangéliques ont pris naissance sous l'influence de la légende du Buddha. Bien qu'on ne puisse pas nier la possibilité d'une influence de cette nature et qu'il y ait beaucoup à apprendre dans les comparaisons instituées par l'écrivain, il n'a pas fourni la preuve en question. Cf Religion nationale de *Kuenen*, traduite par Vernes, remarque XIII intitulée : La légende de Buddha et les Évangiles.) — *Edw. Arnold*, The Light of Asia, Londres, 1879. (Ce poème, qui a eu beaucoup de succès, a un grand mérite littéraire, mais aucun comme exposition fidèle du Buddhisme.) — Écrits populaires : *C. D. B. Mills*, The Indian Saint or Buddha and Buddhism, Northampton Massachusetts, 1876. — *T. W. Rhys Davids*, Buddhism, a Sketch of the Life and Teachings of Gautama Buddha, Londres, 1877. — *Arthur Lillie*, The popular life of Buddha, Londres, 1883. (L'écrivain part vivement en guerre contre Rhys Davids, mais le tableau qu'il trace du buddhisme ne mérite pas confiance).

Voyez sur la question du Nirvâna : *J. F. Obry*, Du Nirvâna buddhique, Paris, 1863. — *R. C. Childers*, Dictionary of the

Pali Language, s. v. Nibbânam, et les autoritées citées par ces deux auteurs. — *Max Müller*, Lecture on Buddhist Nihilism, deutsche Ausgabe, Leipzig, 1870. — *T. W. Rhys Davids*, The Buddhist Doctrine of Nirvâna etc. dans Contemporary Review, Janvier 1877.

Sur les Jaïnas : *J. Stevenson*, The Kalpa Sûtra and Nana Tatva, translated from the Mâgadhi, Londres, 1848. — *A. Weber*, Ein Fragment der Bhagavati dans Akad. der Wissenschaften de Berlin, 26 octobre 1865, 12 juillet et 25 octobre 1866. — Ueber die Litteratur der Jainas dans Indische Studien, 1883. — Le même, Ueber den Kupakshakauçikâditya des Dharmasâgara, Streitschrift eines orthod. Jaina v. Jahre 1573, dans Akad. der Wissensch., Berlin, 1882, n° XXXVII. — *S. J. Warren*, Over de Godsdienstige en Wijsgeerige Begrippen der Jaïna's, Zwolle, 1875.

82. Le Buddhisme. La légende du Buddha. Le Buddhisme, qui devait faire courir de si grands dangers au Brâhmanisme, ne semble pas beaucoup plus ancien que le ve siècle avant notre ère. Son fondateur, qui, d'après la tradition, s'appelait Siddhârta, mais qu'on nomme généralement le Buddha ou l'illuminé, le sage ou le lion de la tribu de Çâkya (*Çâkya-muni, Çâkya Simha*), et qui possède encore un grand nombre d'appellations honorifiques, vivait et agissait probablement dans la seconde moitié du VIe et le commencement du ve siècle avant l'ère chrétienne; mais l'histoire de sa vie est devenue absolument méconnaissable sous les légendes qui la recouvrent. Les traits principaux de cette vie légendaire sont les suivants : Pour délivrer le monde des

maux dont il gémit, le sage descend du ciel, où il occupe le plus haut rang parmi les dieux, sur la terre; conçu d'une façon surnaturelle dans le sein de Mâyâ (*illusion*), la femme du roi Çâkya Çuddhodhana de Kapilavastu, dans l'Ayodhyâ (*Oude*), il vient encore au monde d'une façon extraordinaire. Élevé comme un prince, distingué par ses connaissances et ses talents de toute sorte, il trahit, de bonne heure déjà, un goût pour la vie contemplative, que son père combat énergiquement et dont il s'imagine avoir triomphé en déterminant son fils à se marier. Celui-ci parvient, cependant, à fuir cette cour mondaine et à atteindre Râjagriha, la capitale du Magadha. Là il entend les Brâhmanes les plus fameux; il s'adonne aux plus dures mortifications et triomphe des tentations renouvelées du dieu de l'amour et de la mort, *Mâra*, sans atteindre la satisfaction qu'il cherche. Renonçant alors aux pratiques ascétiques, il s'efforce d'arriver, par la contemplation tranquille et soutenue, à la connaissance parfaite (*bodhi*) et, par là, à la délivrance des maux de l'existence. C'est ainsi qu'il obtient, à Gâya, petit village du Magadha, à l'ombre du figuier sacré (*l'arbre bodhi*), assis sur le trône de la connaissance (*bodhimanda*), la dignité de Buddha. A ce moment, il commence à prêcher, d'abord à Bénarès (Vâranâçi), et ensuite dans l'Inde entière. Des masses considérables, et, dans le nombre, plusieurs princes et Brâhmanes, et la propre famille du Buddha, se convertissent;

il admet même des femmes parmi ses disciples. Après avoir triomphé de tous les obstacles, il lui faut, toutefois, assister à la dévastation de sa ville natale et à la ruine de toute sa famille, jusqu'à ce que, arrivé à l'âge de quatre-vingts ans, il meure, ou plutôt entre dans le *Nirvâna*. Aucun feu ne réussit à brûler son corps, qui finit par se consumer par l'ardeur de sa propre piété, et ses ossements, retirés des cendres comme de précieuses reliques par ses disciples, sont déposés dans huit *Stupas*.

La fixation de l'année de la mort du Buddha est très incertaine. On a généralement admis la date adoptée par l'Église méridionale et fixé le *Nirvâna* à l'année 543 avant l'ère chrétienne. Westergaard, dans son *Buddha's Todesjahr* (p. 95 ss.), descend à 368-370, date qui a obtenu l'assentiment de A. Weber (*Ind. Streifen*, *II*, 216). Kern (*Jaartelling der Zuid. Buddh.*, p. 1 ss.) fixe l'entrée du Buddha dans le Nirvâ*n*a à l'an 388 ; T. W. Rhys Davids (*Academy*, 25 avril 1874) adopte la date de 410. Les inscriptions d'Açoka nouvellement découvertes fixent la date du Nirvâ*n*a entre 482 et 472 av. J.-C. Voyez Barth, *Religions de l'Inde*, p. 65.

M. Senart, dans son remarquable *Essai sur la Légende du Buddha*, s'efforce de prouver que l'histoire de la vie du Buddha n'est, tout entière, qu'une légende, composée des éléments ordinaires d'un mythe solaire, et que nous ne sommes plus en état d'en séparer le noyau historique. Il est certainement dans le vrai à plusieurs égards ; cependant, il convient d'examiner de plus près si sa conclusion n'est pas trop négative. Toutefois, il ne

révoque pas en doute l'existence du Buddha, comme l'a fait Wilson. Les récits concernant la naissance et l'enfance, bien que dépourvus d'éléments surnaturels, sont douteux au plus haut point. Mâyâ est une pure entité mythique, Kapilavastu une ville entièrement inconnue, dont le nom fait penser à Kapila, l'illustre fondateur de la philosophie Sânkhya, qui offre quelques points de ressemblance avec la doctrine buddhique de date récente. Les autres lieux indiqués par la légende sont suffisamment connus : Râjagriha, en ce temps un rendez-vous de sages et d'hermites ; Vâranâçi (Bénarès), aujourd'hui encore la cité sainte, et Gâya (*Buddhagâya*), où l'on montre encore *l'arbre bodhi*, sous lequel s'est assis le Buddha. Cependant, tout cela ne constitue aucune garantie en faveur du caractère historique des récits, qui sont en connexion avec ces localités. D'après Kern, l'histoire entière du Buddha se résout en un récit mythique de la course accomplie par le soleil dans une révolution annuelle : il développe cette thèse avec beaucoup de science et d'esprit. Bien que j'admette en général sa proposition, l'explication qu'il donne des détails me paraît à mainte reprise plus ingénieuse que vraisemblable.

83. **Le Buddha de l'histoire.** Quelque incertitude qu'il puisse y avoir sur l'appartenance du Buddha à une famille royale, on peut tenir pour avéré qu'il ne faisait pas partie de la caste des Brâhmanes. Il n'y a pas davantage lieu de suspecter la vérité du récit qui lui fait chercher la paix d'abord auprès des Brâhmanes, puis dans une pénitence solitaire, et la trouver enfin dans une

contemplation qui absorbe l'âme entière, et est devenue la marque caractéristique de ses disciples. Ses pérégrinations dans le costume du mendiant, sa prédication consistant à annoncer à tous ceux qui le suivaient ainsi leur délivrance de la maladie, de la souffrance, de la vieillesse et de la mort, et par laquelle il les engageait à poursuivre le Nirvâ*n*a comme le but suprême, l'impression profonde que fit cette doctrine, non pas encore dans l'Inde entière, mais, comme l'assure la tradition la plus ancienne, dans quelques districts sur des hommes de toute classe, la résistance qu'elle rencontra chez beaucoup d'autres, le fidèle dévouement de son disciple *A*nanda, le petit nombre des particularités qui nous ont été rapportées sur sa mort, tous ces éléments ne peuvent pas appartenir au royaume de la poésie. Et ces traits suffisent à nous faire voir dans le Buddha, un homme qui, quelle qu'ait pu être la valeur de sa philosophie de la vie, a adopté, par une conviction profonde et par commisération pour ses semblables, une vie de renoncement et d'abnégation, pour réaliser une haute idée et travailler au salut d'un grand nombre.

Quand même nous devrions accorder que le cadre entier de la vie du Buddha a été emprunté au mythe connu du dieu solaire, et que le plus grand nombre des particularités de sa légende trouvent leur explication dans ce mythe, les traits qui viennent d'être cités ne

pourraient cependant pas y trouver leur origine. D'après Kern, on ne saurait même point tenir ces faits avec certitude pour historiques ; on doit concéder seulement la possibilité qu'un moine du caractère du Buddha ait vécu et ait enseigné.

84. **Buddhisme et Brâhmanisme.** — Le Buddhisme, regardé généralement comme une réaction contre la hiérarchie brâhmanique, est, en fait, issu du Brâhmanisme. Il repose sur le dogme de la transmigration des âmes, et le Buddhiste cherche, aussi bien que le Brâhmaniste, à se délivrer de ces renaissances indéfinies. Seulement, il estime que les pénitences et les abstinences brâhmaniques sont insuffisantes à cet égard, et il fait consister le but à atteindre, non pas en une union avec l'esprit universel, mais dans le *Nirvâna*, dans le non-être. Sans nier, au moins dans le principe, l'existence des dévas, il place chaque *buddha* au-dessus d'eux, comme les brâhmanes faisaient d'ailleurs pour les ascètes ; mais il fait un pas de plus et subordonne même le *Brahmâ* suprême à un saint accompli. Il se séparait du Brâhmanisme, comme le Christianisme naissant se sépara de la hiérarchie juive, en cherchant la sainteté, non dans des œuvres extérieures ou dans une connaissance théologique, mais dans les dispositions de l'âme, dans la pureté du cœur et de la conduite, dans la pitié et l'amour plein de renoncement à l'endroit du prochain. Il se carac-

térise surtout par son attitude à l'égard des castes. Le Buddha ne vient pas les combattre, ni mettre tout sur le même niveau. Au contraire, il admet la doctrine d'après laquelle on naît dans une caste plus basse ou plus élevée d'après les péchés commis ou les bonnes œuvres accomplies dans une précédente existence ; mais il enseigne, en même temps, que chacun, au moyen d'une vie de de chasteté et d'amour, en devenant un homme spirituel, peut atteindre immédiatement au salut suprême. La caste lui est indifférente ; il cherche l'homme, même chez les Câ*nd*âlas ; les misères de l'existence sont communes à tous, et sa loi est une loi de grâce pour tous. L'enseignement buddhique est ainsi essentiellement populaire, plutôt une prédication qu'une instruction, au rebours de l'enseignement brâhmanique, avec ses allures mystérieuses, qui ne s'adresse qu'à quelques-uns. Si la piété affectait, chez le Brâhmaniste, le caractère d'une recherche purement égoïste de sa propre délivrance, le Buddhiste ne peut pas obtenir le salut sans songer, en même temps, au bien-être de tous ses compagnons. L'idéal du premier est un hermite qui travaille à se sauver lui-même, l'idéal du dernier un moine, membre d'une confrérie, qui travaille à sauver les autres. En fait, le Buddhisme rejetait l'autorité du Véda, la dogmatique brâhmanique dans son entier, culte, pénitence et hiérarchie, et ne remplaçait toutes ces choses que par un enseignement moral plus

élevé. Cependant, dans tout ceci, il ne va guère plus loin que les anciens Upanishads, qui montrent le même mépris pour toutes ces œuvres (*karman*) des Brâhmanes. C'était une évolution purement éthique ; mais cette tendance, trop exclusive, aurait certainement amené sa ruine, si, avec le temps, il n'avait de nouveau repris, sous une autre forme, une bonne part de ce qu'il avait combattu tout d'abord.

Selon Childers, il y a deux espèces de Nirvâna : l'un, consistant dans la sanctification complète par laquelle on devient un *Arhat*, un vénérable ; l'autre, qui est l'anéantissement de toute existence, auquel aspire le Arhat, mais qu'il ne peut atteindre que par la mort. Le premier se nomme en pâli *savupâdisesanibbâna*m, c'est-à-dire anéantissement de tout, excepté des cinq *khandhas* (*skandhas*), ou propriétés de l'être, ou encore, *kilesanibbâna*m, l'extinction de la passion. La seconde est décrite comme un *anupâdìsesanibbâna*m ou *khandanibbânam*, extinction de l'être. (*Diction. of the Pâli language*, *voc.* Nibbânam). Selon Rhys Davids, c'est un état de sainteté et de paix parfaites, l'extinction de tous les désirs (*Buddhism*, p. 111 ss.).

La position prise par le Buddha, à l'égard du système des castes, telle que nous l'avons exposée plus haut, n'est naturellement pas autre que l'image que nous en ont tracée ses disciples. Il est possible que cette façon de voir fût déjà la sienne, mais ce peut n'être aussi qu'une conséquence de sa doctrine.

Le Buddhisme primitif négligeait la religion ; ce n'est que lorsque, en contradiction avec ses propres principes,

il eut fait de son fondateur son dieu, et fut devenu ainsi une véritable religion, qu'il put être accueilli partout.

85. **Développement du Buddhisme.** — L'histoire proprement dite du Buddhisme ne commence pas avant le milieu du IIIe siècle antérieur à notre ère. Nous n'avons aucun renseignement certain touchant le premier siècle de son existence. Il semble qu'il se soit développé dans le silence, mais par un constant effort. Des cloîtres furent fondés et des sectes s'établirent. Si l'idéal proprement dit du Maître avait été de faire de tous les hommes des religieux, c'est-à-dire des moines mendiants, des raisons tirées de la pratique devaient naturellement bientôt imposer l'admission, à côté des premiers, de frères et de sœurs astreints uniquement aux exigences de la loi morale. Les fondements de la discipline (*vinaya*) et de la loi ou de la foi (*dharma*) furent posés; on s'occupa même déjà, en quelque mesure, de l'étude des problèmes de la métaphysique (*abhidharma*). Mais, au milieu du IIIe siècle avant notre ère, se produisit un changement considérable. Les expéditions d'Alexandre le Grand avaient mis les Hindous en contact avec les Grecs. Candragupta, son rival, fonde, à son exemple, un royaume plus grand qu'il n'en avait jamais existé dans l'Inde et favorise le Buddhisme. Son petit-fils Açoka va plus loin encore ; il se convertit lui-même à la nouvelle doctrine et l'élève

au rang de religion d'État. Ses nombreuses inscriptions nous montrent que le Buddhisme de cette époque était encore très-simple, et font voir qu'il n'avait pas encore pris une attitude d'hostilité à l'égard des Brâhmanes. Cette protection royale attira, naturellement, un grand nombre de convertis, tout particulièrement des Brâhmanes et des hermites, qui furent admis dans les cloîtres sans connaître la loi et sans consécration. L'hérésie, le relâchement de la discipline et la négligence des pratiques qui en furent la conséquence, rendirent nécessaire l'institution d'un tribunal des hérésies et firent réclamer un concile. Ce concile se tint sous la présidence de Maudgaliputra (*Moggaliputto*), et l'on n'y établit pas seulement le canon, mais on résolut aussi de répandre vigoureusement la vraie doctrine. Des missionnaires furent expédiés dans toutes les parties de la Péninsule et même jusqu'à Kashmîr et Gandhara, à l'ouest de l'Indus. Le propre fils du roi, Mahendra, alla à Ceylan et y fonda l'église buddhique méridionale, destinée à se maintenir toujours plus pure que l'église septentrionale et à transporter un jour le Buddhisme dans une partie de l'Indo-Chine. Tant que régna la maison princière de Candragupta (jusqu'en 178 av. J.-C.), le Buddhisme vécut, dans l'Inde, des jours dorés; mais, sous le roi Pushpamitra, le fondateur d'une nouvelle dynastie et le protecteur des Brâhmanes, le Buddhisme, qui s'est toujours appuyé sur

l'État, perdit rapidement du terrain dans l'Inde, si bien que le concile qui se tint deux siècles plus tard et qui reconnut l'orthodoxie de l'école hiérarchique et comtemplative du Grand Véhicule (*Mahâyana*), dut se réunir à Kashmîr, sous la protection du roi non hindou Kanishka. La période de décadence était commencée.

Kern et G. Bühler tout particulièrement ont fait faire de grands progrès à l'explication et à la traduction des inscriptions d'Açoka, connues depuis longtemps ou récemment découvertes.

Le concile tenu sous le règne d'Açoka est le troisième, au compte des Buddhistes. Le second, qui a dû se réunir sous un certain roi Kâlâçoka, cent ans plus tôt, est aussi dépourvu d'historicité que ce prince lui-même. Le premier concile, à son tour, qui doit avoir été convoqué par Ajâtaçatru, près de Râjagriha, prête à des doutes sérieux.

Vinaya, *Dharma* et *Abhidharma* forment ensemble le *Tripitaka* (*Tipitakam*), les trois corbeilles, l'ensemble des saintes Écritures. La preuve que, dès avant Açoka, on s'occupait de questions métaphysiques, est fournie par une inscription de ce prince, où il mentionne un Abhidharma de Çariputta.

La dynastie de Candragupta porte le nom de *Maurya*, celle de Pushpamitra le nom de *Çunga*.

86. Conflit avec le Brâhmanisme ; déclin. — La lutte, pacifique d'ailleurs et, à ce qu'il paraît, sans persécution de part ou d'autre, dura

longtemps, et la haute main appartint tantôt aux Brâhmanes, tantôt aux Buddhistes. Jusqu'au IVe siècle après l'ère chrétienne, les derniers semblent avoir formé la majorité. Cependant, dans les deux siècles suivants, ils perdent beaucoup de terrain. En nombre d'endroits où le voyageur chinois Fa-hian (400 ans après J.-C.) vit encore des temples, des tours et des cloîtres buddhiques, son compatriote Hiouën-Thsang, dans la première moitié du VIIe siècle, ne trouva que des ruines ou des sanctuaires brâhmaniques. A cette époque, et sous la protection du puissant Çîlâditya, le Buddhisme eut un moment de renaissance, et il se tint même un grand concile où le pèlerin chinois joua, à ce qu'on prétend, un rôle remarquable. Bientôt après, il rencontrait un violent adversaire dans le fameux docteur de l'école *Mîmânsâ*, Kumârila-Bha*tt*a, et ensuite dans le grand ennemi de toutes les hérésies, dans l'orthodoxe Çankarâcarya, né en l'an 788 (après J.-C.). On admet généralement que les Buddhistes furent victimes dans l'Inde de persécutions sanglantes et furent exterminés par la violence ; mais la preuve de cette assertion n'a pas été faite. Il semble, au contraire, que le Buddhisme ait succombé à une lente décadence. Il continua d'exister, pendant plusieurs siècles, dans quelques districts reculés, dans le Kashmir au moins jusqu'en 1102, dans le Bengale moderne sûrement jusqu'en 1036, dans le Népâl jusqu'au

temps présent. La plupart des croyants qui lui demeurèrent fidèles, s'enfuirent dans des pays étrangers, entre autres au Cambodge et à Java, et y répandirent leur foi. D'autres passèrent à la secte des Jaïnas, qui n'était pas aussi méprisée.

87. **Les Jaïnas.** — La secte des Jaïnas tire son nom de sa vénération pour les *jinas* ou ascètes éminents, qui ont triomphé de la sensualité et se sont ainsi élevés au-dessus des dieux, et parmi lesquels Mahâvîra est le plus illustre. Les liens qui la rattachent au Buddhisme sont très-étroits, et, dans la littérature sanscrite, on la distingue à peine de ce dernier. Considérée par quelques-uns comme une secte buddhique, elle a été, d'après d'autres, fondée antérieurement au Buddhisme; en tout cas, il est certain qu'elle existait au VIe siècle de notre ère. Ses livres sacrés, dont le plus illustre, le Kalpa-Sûtra, a été composé dans ce même siècle, sont écrits dans un dialecte de la région où le Buddhisme a pris naissance (l'Ardhamâgadhi). Son origine se perd dans l'obscurité ; mais, tandis que pour les uns, elle est un compromis entre le Buddhisme et le Brâhmanisme, lequel aura pris naissance dans les premiers siècles après l'ère chrétienne, pour les autres, elle est plus ancienne que le Buddhisme, et il faut avouer qu'il y a beaucoup à dire pour cette dernière opinion.

Les Jaïnas se divisent en deux séries, ceux qui portent des vêtements blancs (*çvetâmbara*) et

ceux qui vont nus (*digambara*), littéralement ceux qui se vêtent d'air); ceux-ci, toutefois, ne se dépouillent de leurs vêtements qu'au moment des repas. Comme les Buddhistes, ils voient dans le Nirvâ*n*a le but suprême; ils reconnaissent dans les dévas des êtres assujettis à la renaissance; ils se divisent en religieux et en laïques; ils réduisent leur loi à quelques commandements principaux; ils imposent aux croyants la confession par laquelle s'obtient l'absolution du prêtre, et ils célèbrent annuellement un jeûne solennel (*paryûshana*). Ils ont, toutefois, en grande aversion le culte des reliques pratiqué par les Buddhistes. Mais, s'ils adorent la plupart des dieux hindous, principalement le *Trimûrti* et *Ganeça*, s'ils ont aussi une certaine division en castes, et si, dans l'Inde occidentale, leurs prêtres s'appellent même Brâhmanes, cela ne constitue pas une différence essentielle entre eux et les Buddhistes, puisqu'on trouve les mêmes usages parmi ceux-ci. La doctrine exposée dans leurs livres sacrés diffère, à beaucoup d'égards, aussi bien de celle des Brâhmanes que de celle des Buddhistes. En suite de la tolérance dont usèrent à leur égard les Brâhmanes, bien qu'ils les tinssent pour hérétiques, leur communauté servit probablement de refuge à un grand nombre de Buddhistes le jour où l'appui et la protection de puissants souverains commençaient à leur manquer, et où ils se trouvaient vaincus par l'orthodoxie triomphante.

Jina, le triomphateur, est aussi un des surnoms habituels du Buddha. D'après les Jaïnas, Gautama (Buddha) était un élève de leur grand saint Mahâvîra. Ils sont mentionnés, en l'an 587 de l'ère chrétienne, par Varâhamihira.

Les religieux ou moines s'appelaient chez eux *sâdhus* ou *yatis*, les laïques *çrâvakas*, auditeurs. Entre les cinq (ou dix) principaux commandements des Jaïnas et ceux des Buddhistes, il y a une très-grande ressemblance. Leur grand jeûne ou période de méditation silencieuse dans les mois pluvieux (*Paryûshana* ou *Pajjûsan*, littéralement : rassemblement ; aujourd'hui : culte) ne diffère pas beaucoup du *Vassa* (*varsha*) buddhique ou mois de pluie, pendant lesquels les sectateurs du Buddha avaient l'habitude de s'abstenir de voyager et de s'absorber dans de profondes méditations en quelque lieu écarté, ou de s'assembler à la campagne pour se faire édifier dans la doctrine du salut par les moines.

Pour l'origine des sectes Çvetâmbara et Digambara comparez l'étude de *H. Jacobi* dans la Zeitschrift d. D. Morgenl. Gesellsch. T. XXXVIII, p. 1, suiv.

IVe SECTION. — Changements introduits dans le Brâhmanisme pendant et après la lutte avec le Buddhisme. (L'Hindouisme.)

Bibliographie. — La liste des éditions et des traductions du Râmâyana et du Mahabhârata jusqu'à l'année 1847 se trouve dans *Gildemeister*, Bibliothecæ Sanscritæ specimen, p. 29-53. Depuis cette date, l'édition de *Gorresio* a été achevée, et une traduction complète des deux épopées par *Hipp. Fauche* a vu le jour. Le Râmâyana a été également traduit par *Griffiths*. — La traduction du MBh. par Fauche laisse

beaucoup à désirer. Les principaux passages qui concernent la religion et son histoire se trouvent, accompagnés d'une traduction, dans les Sanskrit Texts de *J. Muir*. — Des morceaux détachés des deux poèmes ont été traduits par *Théod. Pavie* et postérieurement par *Ph. Ed. Foucaux*, Le Mahâbhârata, onze épizodes, Paris, 1862. — Pour la Bhagavad-Gîtâ, les meilleures traductions récentes sont celles de *Em. Burnouf*, Nancy et Paris, 1861, et de *F. Lorinser*. Die Bhagavad-Gîtâ, uebersetzt und erklært, Breslau, 1869. — Ce dernier ouvrage a été l'objet d'une appréciation sévère dans *K. T. Telang*, Bhagavad-Gîtâ, translated with notes and an introductory essay, Bombay, 1875. — The Bhag. G. with the Sanatsu*g*âtîya and the Anugîtâ, translated by *Kâshinâth Trimbak Telang*, Oxford, 1882 (Sacred Books of the East, vol. VIII.)

A. de Gubernatis, Studie sull'Epopea Indiana, Florence, s. d. — *A. Holtzmann*, Ueber das alte indische Epos, Programm, Durlach, 1881, cf. l'essai populaire intitulé Das Mahâbhârata. (Cet écrivain attribue aux récits contenus dans l'épopée hindoue une valeur historique plus grande que ne le permettent les exigences d'une saine critique. Le même auteur a donné deux contributions à la mythologie du Mahâbhârata : Agni, nach der Vorstellung des MBh., Strasbourg, Londres, 1878, et Arjuna, ein Beitrag zur Reconstruction des MBh., ibid. 1879, qui méritent l'une et l'autre d'être étudiées, quand même on n'en saurait accorder les conclusions). — Voyez encore *H. Kern*, Over de Oud-Javansche Vertaling van't MBh., Amsterdam, 1877, et *A. Weber*, Ueber das Râmâya*n*a (K. Akad., Berlin, 1870.)

Pour les Purâ*n*as, voyez *Gildemeister*, ouv. cité, p. 54-60. Les meilleures traductions sont celles du Bhâgavata-Purâ*n*a par *Eug. Burnouf*, Paris, 1840 et suiv., et du Vish*n*u-Purâ*n*a par *H. H. Wilson*, Londres 1840, rééditée dans la collection complète des œuvres de Wilson par le Dr. Fitzedward Hall, 4 vol., Londres, 1865 suiv. — Pour la connaissance des sectes hindoues, un ouvrage fort important est le suivant :

The Sarva-darsana-samgraha by Mâdhava-acharya, translated by *E. B. Cowell* and *A. E. Gough*, Londres, 1882. Mâdhava, qu'on tenait précédemment pour un frère du grand commentateur du Veda Sâyana paraît aujourd'hui n'être autre que lui-même. — La première partie des essais de *H. H. Wilson* publiés par R. Rost renferme une esquisse encore indispensable des doctrines des principales sectes hindoues. — Sur le culte indou, comparez *F. Kittel*, A tract of sacrifice (Yajnasudhâ-nidhi), Mangalore, 1872 et Ueber den Ursprung des Lingakultus, ibid., 1876.

88. **Littérature religieuse.**—Tandis que le Buddhisme, élevé par Açoka au rang de religion d'État après le temps de son premier développement, se propageait de plus en plus dans l'Inde et, en fin de compte, dépouillé de sa suprématie, commençait un mouvement de recul, le Brahmanisme, de son côté, soit sous l'influence du Buddhisme, soit par d'autres raisons, subissait d'importantes modifications. Cette nouvelle période de développement se caractérise par la reconnaissance de trois divinités suprêmes à côté de quelques autres qui sont l'objet de moindres hommages, mais principalement par la formation d'un certain nombre de sectes religieuses et d'écoles philosophico-théologiques, parmi lesquelles l'école Vedânta prend le premier rang avec la tâche de défendre l'orthodoxie.

Nous connaissons la religion de cette période, en dehors de ce que nous apprennent les Upanishads de date récente, tout particulièrement par les Purânas. Ces écrits, que nous possédons encore

au nombre de 18, — autant que les Upapurâ*n*as qui sont de bien moindre importance, — sont mis par les adhérents des sectes sur le même rang que les Védas et tenus pour fort anciens; ils n'en sont pas moins tous de date beaucoup plus récente, la plupart étant même fort postérieurs au VIIIe siècle de l'ère chrétienne. Ils ont la prétention de ne pas donner moins qu'une histoire du monde à partir de sa création, et ne s'occupent pas seulement de la doctrine religieuse, mais de toutes les branches de la science.

C'est à la même époque que les deux grandes épopées, le Mahâbhârata et le Râmâya*n*a, dans lesquelles on voit les anciens dieux, déjà entièrement transformés en héros, agir sur le terre en hommes, ou pour mieux dire, dans lesquelles les anciens mythes sont mêlés à quelques données historiques d'une importance exceptionnelle de façon à donner naissance à une narration épique, ont été retravaillées et interpolées par les adorateurs de Vish*n*u et de Çiva, de façon à leur faire exprimer leur doctrine religieuse particulière.

Purâ*n*a signifie « ancienne tradition »; les Upapurâ*n*as sont les Purâ*n*as complémentaires et sont de moindre signification. Les uns comme les autres contiennent peut-être quelques portions empruntées à des Purâ*n*as plus anciens, aujourd'hui perdus, mais, tant dans l'esprit que dans le contenu, ils sont infiniment distants de ce que ceux-ci devaient être d'après la description qu'on

en donne. Ils sont répartis, d'après le nombre des grands dieux, en trois (ou six) groupes ; mais les six destinés à glorifier Brahmâ, s'ils contiennent un certain nombre de légendes le concernant, visent la plupart du temps à l'adoration de Çiva et tout particulièrement de Vish*n*u.

Dans les parties les plus anciennes des poèmes épiques les principaux héros et héroïnes sont comparés aux dieux et déesses suprêmes ; dans les portions ultérieurement ajoutées, ils sont élévés à la situation de leurs *avâtâras*. N'importe quelle circonstance est mise à profit pour intercaler la louange de Vish*n*u ou de Çiva ou pour donner une preuve de leur puissance supérieure. Il est, par places, très aisé de distinguer ces additions du texte traditionnel qui doit avoir existé déjà 300 ans avant Jésus-Christ.

89. **Brahmâ.** — Dans la triade des dieux suprêmes de cette période, encore opposés les uns aux autres à ce moment, plus tard réunis, le *Brahmâ* masculin prend la première place, sinon toujours la plus en vue. Il provient déjà de la période précédente comme créateur, comme la personnification masculine du *Brahma* neutre, de la source de toutes choses. Comme ce dernier est devenu la parole créatrice divine, Brahmâ est à son tour celui qui profère cette parole, et c'est pour cette raison que la mythologie le montre marié ou associé aux déesses de la parole, Sarasvatî et Vâc. La façon et manière dont ses images le représentent habituellement, correspond à cette conception mythique. Quelques mythes concernant

des créateurs d'époque plus ancienne (Viçvâkarman, Prajâpati) sont transportés sur sa personne; là où il est réuni à Vishnu et Çiva pour former une trinité, il est toujours le Créateur. Pour créer le monde, il s'incorpore dans l'*œuf du soleil* en or (hiranyagarbha) et c'est la raison pour laquelle beaucoup le vénèrent en qualité de dieu du soleil. C'est à tort qu'on a contesté qu'il fût lui aussi l'objet d'un culte. En réalité, il n'a pas été une simple abstraction, mais un véritable dieu populaire, bien qu'il ait été peu à peu et de plus en plus évincé par Vishnu et Çiva et qu'il ait vu leur culte se substituer au sien.

Dans les écrits védiques proprement dits, ainsi que dans les plus anciens Brâhmanas et Upanishads, il n'est pas question de Brahmâ; il n'apparaît que dans les lois de Manou.

Généralement ses images ont quatre têtes et tout autant de mains, qui signifient les quatre Védas. Aux mains il n'a que ce qui est indispensable au sacrifice: un livre, un vase à mettre de l'eau, un chapelet à prière et une cuillère à sacrifice. Le choix de ces attributs n'autorise nullement à le tenir pour la divinisation de la caste des Brâhmanes.

Brahmâ est devenu le créateur à ce point que Vishnu dans ses Purânas, là où il apparaît lui-même en qualité de créateur, prend absolument les traits, la physionomie de Brahmâ et échange par ce motif, bien que d'une façon temporaire, son état de Bonté accomplie (sattva) contre celui de la Passion (rajas), sphère particulière à Brahmâ.

Wilson a déjà établi dans ses *Essays* (I, 18) que Brahmâ a été positivement l'objet de l'adoration. J'ajoute que, en dehors de cette circonstance, il serait inexplicable qu'on en fût arrivé à le représenter sous forme figurée, comme la chose s'est faite : c'est ainsi qu'on le voit chez les Buddhistes prendre la première place parmi les anciens dieux, au-dessus de Kama et de Sakko (Indra) et que les Purâ*n*as peuvent dire à plusieurs places que son culte a été aboli.

90. **Çiva.** — Simultanément avec Vish*n*u, vraisemblablement déjà avant lui, *Rudra*, dont le culte a déjà pris de si grands développements dans la période précédente (voyez § 78), parvient, lui aussi, sous son nom euphémistique de *Çiva*, au rang de divinité suprême (*Mahâdeva*). Son caractère ne peut s'exprimer par un terme unique. En tant que Rudra, c'est un être violent et redoutable, qui habite les sommets sauvages des plus hautes montagnes et surpasse par ses pratiques ascétiques, ce qui revient à dire en puissance, tous les autres êtres. Mais en même temps, c'est le dieu de la fécondité, et, par suite, le créateur; aussi l'adore-t-on généralement désormais sous l'image du symbole de la puissance procréatrice, du *lingam*. On a conjecturé à bon titre que le symbole qui vient d'être indiqué n'était tout au moins pas d'origine arienne, et que le Çiva de cette période est né de la fusion de Agni-Rudra avec une divinité indigène. La conception de sa personne est aussi sûrement étrangère au brâh-

manisme que la nature du culte qui lui est rendu, et ce dernier est mélangé de différents éléments étrangers, tels que le culte des serpents et des esprits (*bhutas*). Sa popularité était surtout très-grande dans les régions montagneuses du nord et dans le Dekhân.

L'épouse de Çiva, dont le caractère présente les mêmes contrastes, qu'à sa piété (*tapas*) consumante on reconnaît pour une ancienne déesse du feu, et, à ses rapports avec Sarasvatî, la déesse des eaux et de la connaissance, pour une déesse des montagnes et des fleuves, était adorée aussi bien sous les anciens noms de *Ambika* et de *Uma* , la mère et la protectrice, que sous ceux de *Kâlî*, la noire et de *Durgâ*, la redoutable. En qualité de *Kâlî-Durgâ*, elle est la déesse de la mort; on la représente sous un aspect épouvantable, et on l'honore de sacrifices sanglants. Elle prend, dans le monde des dieux et dans le culte, une place beaucoup plus importante que toutes les autres déesses, dont les propriétés et les noms sont transportés sur elle; on va jusqu'à l'associer à K*r*ish*n*a et, en tant que *Devîmâhâtmya*, « la majesté de la déesse, » à Vish*n*u.

Çiva signifie le miséricordieux, un de ces euphémismes par lesquels on s'efforçait d'apaiser les dieux qu'on redoutait, nom dont l'assonance rendait en quelque mesure le nom caractéristique du dieu *Çarva*, le destructeur, le furieux. Dans les poésies héroïques, il y a

une lutte de compliments entre les dieux suprêmes Vishnu et Krishna d'une part, Mahâdéva de l'autre côté. Tous ces passages, où ils s'exaltent réciproquement, sont naturellement interpolés. Mais l'hommage rendu à Mahâdéva, comme dieu suprême, doit être le plus ancien. Il ne manque, d'ailleurs, pas de passages d'où il résulte que son culte n'a été introduit qu'après la première période du Brâhmanisme, et non sans résistance; le *Lingam* n'est certainement pas un ancien symbole brâhmanique, et les *Çiçnadévas*, « dieux du phallus, » sont combattus dans le Véda et exclus des sacrifices corrects. Çiva est à la fois destructeur et créateur, parce qu'il est aussi bien dieu de la tempête que dieu du feu, et son union avec Agni peut avoir été le point d'attache pour les Brâhmanes. Je suppose que Çiva ou Çarva n'est pas un dieu primitif, mais a été dérivé de son épouse Durgâ, dont les propriétés ont été tranférées à Agni-Rudra, lorsqu'elle a été unie à ce dernier. C'est en ce sens que nous l'appelons un dieu indigène, ce qui ne saurait être prouvé d'une façon décisive et ce que beaucoup de savants contestent encore; mais la chose résulte suffisamment du caractère non arien de son culte.

Pour ce qui concerne son épouse, il faut distinguer, avec le même soin, la déesse des montagnes, *Pârvatî* ou *Haimavatî*, l'ancienne déesse mère *Umâ* ou *Ambîkâ* et *Kâlî*, *Karâlî* ou *Durgâ*, qui n'est certainement pas arienne. Dans cette dernière, qui, à proprement parler, n'a pas d'époux, on reconnaît l'ancienne déesse de la mort et du monde souterrain, que l'on retrouve aussi bien chez les plus anciens habitants de l'Asie centrale que chez les Malais. Comme épouse de Mahâdéva, elle est pourtant la déesse par excellence (*Devî*), et c'est

ainsi que toutes les autres déesses, non-seulement *Sarasvatî* (qui était mise en relation avec Pârvatî) et *Nirriti* (la déesse du mal, l'analogue de Durgâ), mais *Mâyâ* elle-même, *Çrî* (épouse de Vishnu), *Sâvitrî* et les autres, pouvaient être identifiées avec elle.

91. **Vishnu.** — Un dieu destiné à devenir bien autrement populaire que Brahmâ, c'est Vishnu, dont le culte semble avoir pris une grande importance dans les quatre siècles qui précèdent l'ère chrétienne. Dans les temps du védisme ancien, Vishnu était un dieu d'une importance secondaire, généralement associé à Indra, rarement honoré à part. C'était un dieu solaire, parcourant le monde en trois pas, mais que Sûrya et Sâvitri reléguaient à peu près dans l'ombre. Nous ne le voyons pas s'élever beaucoup plus haut pendant la période des Brâhmanas, du moins chez les Brâhmanes et les Kshattriyas. Maintenant, au contraire, le voici rangé parmi les douze Adityas, et bientôt élevé à la dignité de dieu suprême. En cette qualité, il reçoit les noms et les figures de Prajâpati, Brahmâ et autres dieux créateurs. Tantôt c'est le serpent infini du monde (*çesha* ou *ananta*) qui le porte sur les vagues de l'océan primitif, tantôt l'oiseau du soleil *Garuda* qui lui fait traverser le ciel, tantôt il apparaît sous la figure humaine avec quatre mains, dont trois portent une écaille, un épieu et une massue. Avec lui, dans son ciel (*Vaikuntha*), habite son épouse

Lakshmî ou *Çri*, la déesse de l'amour et de la beauté, de la fécondité et du mariage, à laquelle la vache est consacrée et dont le symbole est la fleur de lotus.

Le peu d'estime où Vish*n*u était encore tenu auprès des Brhâmanes, même à la fin de la période brâhmanique, se voit en ceci que, dans le livre de la loi de Manou, il n'occupe pas une place supérieure à celle que lui assigne le Véda, et que Yâska (400 ans av. J.-C.) le place encore au second rang. Dans les rédactions les plus anciennes des poèmes héroïques, qui remontent certainement à l'époque des Kshattriyas et reflètent leurs idées religieuses, il ne paraît pas non plus que Vish*n*u occupe la place d'honneur que lui attribuent les rédactions les plus récentes de ces mêmes poèmes (Muir, *Sanskrit Texts.*, IV, p. 165 ss. et passim ; Lassen, *Ind. Alterth.*, I, p. 488 ss., 2e éd., I, p. 586, ss.).

Garuda ou *Garutmat*, qui apparaît déjà dans le *R*ig-Véda comme un oiseau divin du soleil, et que les Sûtras buddhiques les plus anciens placent également au rang des dieux inférieurs, était autrefois associé à Indra. Comment passa-t-il du service de ce dieu à celui de Vish*n*u? C'est ce que relate le *Mahâbharata*, 5,104 vs. 3674 ss.

92. Ses incarnations. — Le culte de Vish*n*u est caractérisé par la doctrine des *avatâras* ou incarnations (à la lettre *descentes*). De même que le Buddha devient homme aussi souvent que le monde doit être sauvé de ses maux, Vish*n*u prend, à son tour, quand les dévas ou leurs ado-

rateurs courent quelque danger, l'une ou l'autre figure pour leur apporter la délivrance. Le nombre de ces *avatâras* ne fut pas déterminé dès le principe, et ce nombre augmente sans cesse. Aux plus anciennes appartient l'incarnation du nain (*vâmanâvatâra*), empruntée à son propre mythe solaire; puis, il est le poisson qui sauve Manou lors du déluge (*matsyâvatâra*), la tortue, qui lors du baratement de l'océan céleste, c'est-à-dire lors de la création, supporte la terre (*kûrmâvatâra*), et le sanglier qui la remet en équilibre lorsqu'elle est tombée dans le monde souterrain (*varâhâvatâra*) : trois mythes solaires précédemment appliqués à Brahmâ comme créateur et transportés de lui sur Vish*n*u. Au mythe indiqué en dernier lieu se rattache celui de l'homme-lion (*nrisimhâvatâra*), sous l'image duquel Vish*n*u délivre le monde de la domination d'un roi démoniaque. La doctrine des Avatâras fournissait, en outre, l'occasion d'identifier ce dieu avec des héros populaires de la tradition, vraisemblablement d'anciennes divinités, tels que *Râmacandra*, qui, de même que le Buddhisme, étendit ses conquêtes jusqu'à Ceylan, *Paraçurâma*, « Râma à la hache, » une ancienne divinité du feu et de la foudre, élevé par les Brâhmanes au rang de leur héros qui met à mort tous les Kshattriyas et *Krishna*, le caché, dieu solaire de la nuit, constamment associé dans l'épopée au brillant *Arjuna*, le dieu solaire visible, et dont le mythe forme la

contre-partie de la légende du Buddha, bien qu'il y ait entre leurs caractères la distance du ciel à la terre. Plus tard, Vish*n*u fut encore mis en relation avec différents autres êtres divins.

Le mythe de Vish*n*u comme nain paraît déjà dans le *Çatapatha Brâhmana* (voy. Muir, *Sanskrit Texts*, IV, p. 122 ss.). Il est à remarquer que Vish*n*u ne prend pas la *forme* d'un nain, mais qu'il *est* bien un nain lui-même. Les Brâhmanes ont ici fait usage de l'ancien mythe pour y rattacher leur théorie du sacrifice. Il est très-intéressant de comparer leur conception avec le récit beaucoup plus primitif contenu dans le *Râmâyana* (1, 32, 2 ss.) et la forme modifiée à certains égards présentée par le *Bhâgav. Purâna*, où deux pas suffisent à Vish*n*u pour parcourir le ciel et la terre, et où le prince des Asuras, *Bali*, qu'il détrône, est placé dans un jour très-favorable.

Quelques-uns des avatâras paraissent avoir été empruntés à la mythologie des habitants non hindous de l'Inde. Lassen (*Ind. Alterth.*, IV, p. 583) avait déjà fait cette supposition à propos du nain. L'homme-lion me semble, à son tour, appartenir à un système différent du système hindou. Le sanglier est aussi, dans l'Avesta, une forme du dieu solaire. *Râma-candra*, de même que Krish*n*a, est un dieu nocturne ; son nom le met à la fois en rapport avec la nuit (*râma*, nuit, repos, ténèbres) et avec la lumière (*candra*). Dans ce nom, *candra* doit avoir la signification primitive de « or, » « brillant, et non encore celle de lune, puisque Râma appartient à la race solaire. Son épouse est *Sîtâ*, le sillon, la terre labourée qui, d'après une idée générale dans l'antiquité,

est fécondée par le vent nocturne (dans l'Avesta, *Râman* est le génie de l'air [*Vayu*, le sanscrit Vâyu], qui donne la saveur aux mets). *Paraçu-Râma* est un dieu solaire du feu ; cela ne soulève aucun doute. Il est issu de la race brâhmanique des *Bhrigus* (éclairs), son père s'appelle *Jamadagni*, le feu brûlant. Il est, de même que tous les dieux solaires du feu, le nocturne ou le caché, et, en conséquence, met à mort *Arjuna*, le dieu brillant du jour. De là a pris naissance spontanément le mythe du meurtrier des Kshattriyas. Dans le mythe de *Krishna*, en revanche, les deux dieux solaires sont amis ; c'est l'ancienne paire divine Vishnu et Indra sous une nouvelle forme.

93. **Krishna.** — L'adoration de Vishnu atteint son point suprême dans le culte de *Krishna*. Des traces de l'adoration de Krishna se trouvent déjà antérieurement ; mais son culte ne se répandit dans tout le pays que lorsqu'il fut considéré comme un avatâra de Vishnu, principalement sous la figure de *Nârâyana*, précédemment identifié à Brahmâ. Il est représenté dans l'épopée comme un demi-dieu, qui se distingue par des actions héroïques, des connaissances supérieures et un pouvoir miraculeux, plus tard comme le dieu suprême. Les théosophes brâhmaniques firent de lui un disciple des Brâhmanes qui s'adonne à des méditations mystiques ; c'est ainsi que, dans la *Bhagavad-Gîtâ*, il est l'apôtre d'une doctrine éthico-panthéiste, et qu'il se prêche lui-même comme le Tout-Puissant et le Sauveur. Plus tard,

et nommément dans la *Gîtâ-govinda*, on mit surtout au premier plan les légendes concernant sa naissance miraculeuse, ses rapports avec les bergers et la vie voluptueuse qu'il mena avec les bergères; et le souvenir de ces différents faits fut consacré par différentes fêtes religieuses.

Lorsque le Buddhisme cessa d'être dangereux pour les Brâhmanes, ceux-ci admirent le Buddha lui-même parmi les avatâras de Vish*n*u, et il se forma une secte, dite des *Bauddha-Vaish*n*avas*, qui s'efforça de fondre les deux systèmes en un seul. D'ailleurs la prétendue histoire du Buddha n'est autre chose que le mythe de Vish*n*u sous sa forme de K*r*ish*n*a.

Vish*n*u doit apparaître en qualité de *Kalkin* à la fin du présent âge du monde (*kaliyuga*) pour extirper toute méchanceté.

Vish*n*u est, dans toutes ses incarnations un dieu sauveur, bienfaisant, et, comme être humain, il ne le cède pas au Buddha sous le rapport de la douceur, de l'humanité et du renoncement, ce dont les Brâhmanes savaient citer des exemples caractéristiques. Paraçurâma seul fait exception à ce tableau; mais il est vraisemblable que les Brâhmanes n'ont identifié cette figure à celle de Vish*n*u que lorsqu'ils se sentirent assez forts pour établir, au besoin, leur autorité par la force.

Si le Héraklès hindou dont parle Mégasthène est réellement K*r*ish*n*a, comme le veut Lassen (*Ind. Al-*

terth,, I, 647), il doit avoir été déjà l'objet d'un culte assez généralement répandu 300 ans avant l'ère chrétienne. Mais cette identification laisse à désirer. Le nom se trouve dans une inscription qui date probablement du commencement de notre ère (Bayley, *Journ. As. Soc. Bengal*, 1854, cf. Weber, *Zeitschrift d. D. M. G.*, 9, 631). La personne et le mythe de K*r*ish*n*a sont certainement très-anciens, si son culte ne s'est répandu qu'à une époque plus récente sur l'Inde entière.

Nara et *Nârâyana*, homme et fils d'homme (Bœthlingk et Roth, *Dict. de Pétersbourg*; Bopp explique *Narâyanâ*, celui qui traverse les eaux), sont aussi d'anciennes divinités, qui se rattachent certainement à Nérée et aux Néréïdes. Elles correspondent à Arjuna et K*r*ish*n*a, Indra et Vish*n*u. Dans la période brâhmanique, jusque dans le livre de la loi de Manou, Nârâya*n*a est un surnon de Brahmâ.

Les légendes de la Gîtâ-govinda ne sont pas de date plus récente que les récits concernant K*r*ish*n*a qui se rencontrent dans les poèmes héroïques, bien qu'elles n'aient été introduites que tardivement dans le système brâhmanique. Elles appartiennent, au contraire, aux plus anciens mythes de la race arienne. L'idée que le dieu ait été un disciple des Brâhmanes, que l'on rencontre dans le *Chândogya-Upanishad*, est, en tous cas, beaucoup plus moderne.

Lorinser (*Die Bhagavad-Gîtâ*, etc. Breslau, 1869) et Weber ont prétendu trouver, l'un des citations du Nouveau-Testament dans la doctrine de la Bhagavad-Gîtâ, l'autre les traces d'une influence chrétienne dans les récits de la naissance et de l'enfance de K*r*ish*n*a. Ces rapprochements me semblent fort douteux. (Voyez A. Weber, *Ueber die Krishna janmâshtamî* fête de la nais-

sance de Krishna), dans les *Abhand. d. Kœn. Akademie der Wissenschaften in Berlin*, 1867.) Les vues de Lorinser et de Weber sont partagées par F. Nève, *Des éléments étrangers du Mythe et du culte de Krichna*, Paris, 1876. Sur l'ensemble de la question, voyez C. P. Tiele, *Christus en Krishna*, dans le *Theolog. Tijdschrift* de Leyde, 1877, nº I, p. 63 ss. Sénart voit, non sans raison, dans le mythe de Krishna le prototype de la légende du Buddha. Assurément, la légende est beaucoup plus ancienne que le Buddhisme et le Brâhmanisme et même le Védisme, et, si les Buddhistes ne l'ont pas prise aux Brâhmanes, tous les deux ont puisé à une source commune.

La signification du Buddha à venir, *Kalkin*, dont le nom peut se traduire par « contagion, fausseté, » est encore très-énigmatique.

94. Sectes. — Cette période voit le Brâhmanisme se briser en une multitude de sectes, qu'il faut se garder de confondre avec les écoles ou tendances philosophico-théologiques. On les groupait alors selon ce qu'on appelait déjà les trois dieux suprêmes, qu'elles adoraient d'une manière différente ou sous des aspects particuliers. Cependant il y avait aussi des sectes composées de personnes restées fidèles aux anciens dieux védiques et d'autres qui avaient choisi pour objet de leurs hommages des divinités plus récentes. Des sectes Çâkta qui adoraient les forces personnifiées des dieux principaux en qualité d'êtres féminins (voyez ci-dessous § 98) existaient déjà aux

premiers siècles de notre ère, peut-être même auparavant, bien que leur grande extension et leur développement paraissent n'appartenir qu'à une époque plus récente.

On a de la peine à préciser quels furent les rapports respectifs des sectes avant le VIII[e] siècle de notre ère. Les rivalités et les luttes par la parole et par la plume n'ont assurément point chômé : mais il semble qu'on s'en soit tenu à l'emploi de ces moyens. Quelques sectes seulement, qui substituaient aux écritures sacrées des Brâhmanes d'autres livres, ce qui n'était pas seulement le cas des Buddhistes et des Jaïnas, mais encore des adhérents de Çâ*nd*ilya, des Pâncarâtras qui touchent de près aux précédents parmi les Vaish*n*avas et des Pâçupatas parmi les Çaïvas, — furent traitées comme hérétiques par tous les orthodoxes.

On trouve dans les ouvrages de Çankara des particularités positives touchant les sectes existant au VIII[e] siècle. La biographie de ce personnage attribuée à son disciple *Anandagîri* est certainement de date beaucoup plus récente et on ne saurait, en conséquence, en invoquer le témoignage pour une époque aussi reculée.

Çândilya, qui fut vivement combattu par Çankara et d'autres Brâhmanes orthodoxes, ne veut pas qu'on arrive au salut par la j*n*âna (γνῶσις, savoir par illumination) comme toutes les écoles hindoues, mais par la bhakti foi), qu'il déclare être un « attachement au Seigneur » (amaktir îçvari), différent de l'amour, non quant à sa nature, mais quant à son objet seulement.

Les Pâncarâtras (qu'on appelle aussi Bhâgavatas) sont ainsi nommés d'après leur écriture sacrée. Les Pâçupatas (Çiva est Pâçupati, Seigneur du bétail) considèrent le paçu (pecus) comme image de l'âme, qui, ainsi qu'une bête, est liée (à la poussière), dont elle doit se détacher pour s'unir à celui qui seul lui convient.

95. **Les Ecoles philosophiques.** — Des six soi-disant systèmes philosophiques, trois seulement répondent en quelque mesure à cette appellation. Le *Vedânta*, « la fin du Véda, » est purement panthéiste et moniste, et se rattache (en tant que *Uttara-mîmâmsâ*, « dernière réflexion ») à la Mîmâ*m*sâ proprement dite ou ancienne (*Pûrva-mimâmsâ*) système plus ritualiste. Le *Nyâya*, « règle, maxime, » s'occupe de la méthode de la recherche philosophique, et le *Vaiçeshika* (de *viçesha*, différence, attribut), qui s'y rattache, applique la même méthode à la nature. En tant que systèmes analytiques, ces philosophies sont à l'opposite de la philosophie synthétique du *Sânkhya* (raisonnement, synthèse), système dualiste et athée qui a exercé une très-grande influence, non-seulement sur la pensée, mais encore sur la religion. Le côté pratique de ce système est représenté par la doctrine *Yoga*, laquelle se distingue du Sânkhya par son théisme prononcé et enseigne comment l'homme, en plongeant son esprit dans une profonde méditation, peut arriver à l'union avec le divin, et dont les confesseurs dépassent les ascètes du monde entier par les tor-

tures qu'ils s'infligent. Les prétendus fondateurs de ces écoles sont en partie des personnages mythiques. On discerne sans peine à la base des systèmes qui portent leurs noms la conception animiste de l'univers. Ils s'accordent tous sur la doctrine de l'indépendance de l'âme et les conséquences qui en résultent.

Le Vedânta, le Sânkhya et le Nyâya ont seuls quelque apparence de systèmes philosophiques, encore ne méritent-ils ce nom que dans une certaine mesure, puisqu'ils s'occupent tous de la délivrance de l'homme et ne se proposent pas pour but la recherche de la vérité.

La Pûrva-mîmâ*m*sâ est basée sur les Brâhma*n*as, le Vedânta, au contraire, sur les Upanishads, ce qui suffit déjà à les caractériser. Voyez sur ce dernier système et sur le fameux défenseur de l'orthodoxie Çankara, A. Bruining, *Bijdrage tot de kennis van den Vedânta*, Leyde, 1871. Cf. P. Deussen, *Das System des Vedânta nach Bâdarâyana und Çankara*, Leipzig, 1883.

Le principe animiste de ces systèmes ressort des conceptions fondamentales qu'ils ont tous en commun. Puisque l'union du corps et de l'âme (qui, de même que la substance de l'univers, est éternelle) est la cause de tous les maux, la délivrance consiste en ce qu'on devient purement et complètement âme, et les différents systèmes doivent y mener.

Les prétendus fondateurs des écoles Vaiçeshika, Sânkhya et Vedânta, sont certainement des êtres mythiques : Kanada, le mangeur d'atomes ; Kapila, le jaune, et Vyâsa, la dispersion, la séparation ; il en est vraisemblablement de même de Gotama, le prétendu fondateur

du système Nyâya. Le fondateur de la Pûrva-mîmâ*m*sâ, Jaimini, peut être un personnage historique, et Patanjali le père du Yoga, l'est sans doute.

96. **L'Orthodoxie.** Aux VII[e] et VIII[e] siècles de notre ère, il sort des écoles Mîmâ*m*sâ et Vedânta un mouvement anti-sectaire qui se donne pour tâche la défense du *Brâhmanisme orthodoxe*. Parmi les docteurs qui marchent à la tête de ces écoles, les plus illustres sont Kumârilabhatta et Çankarâcarya. On ne sait pas avec certitude si la décadence du Buddhisme aux Indes est due à l'influence de ces hommes, ou si, au contraire, leur apparition héroïque ne serait pas la suite de ce déclin. Les efforts qui furent faits alors et plus tard pour combler le fossé qui séparait les trois divinités suprêmes, sont peut-être en relation avec leur activité. Dans le principe, on se contentait de les placer simplement toutes trois sur le même rang et de reconnaître à chacune des droits égaux. Toutefois on subordonnait d'habitude deux d'entre elles à la troisième. Ou bien encore on fondait Vish*n*u et Çiva en une figure unique, Hariharau, qui, unie alors à Brahmâ, passait pour le dieu suprême. Enfin se forma la doctrine du *Trimûrti*, d'après laquelle les trois divinités furent considérées comme tout autant de formes ou de révélations d'un dieu suprême dans son activité créatrice, conservatrice et destructive. Cette doctrine trouva peu d'accès dans le peuple. Elle semble non seu-

lement avoir pris naissance dans l'Inde méridionale, mais s'être confinée exclusivement à cette partie de la péninsule.

Parmi les dieux qui, au cours de cette période, ont été introduits dans le système brâhmanique, la première place appartient à Ga*n*eça, le dieu de l'art et de la science.

La dispute touchant l'éternité du Véda est très instructive, particulièrement quand on compare le dogme brâhmanique de l'inspiration avec ce que les théologiens chrétiens et musulmans ont enseigné touchant l'inspiration de la Bible et du Qorân. En subtilité et en absurdité, elle dépasse tout ce que ces deux dernières théologies ont jamais imaginé.

C'est uniquement la reconnaissance de l'autorité du Véda qui a assuré à la philosophie *Nyâya* et à la philosophie athée *Sânkhya* une réputation d'orthodoxie à côté de l'orthodoxe *Vedânta.*

Comme *Hari*, c'est-à-dire Vish*n*u et *Hara*, c'est-à-dire Çiva, la divinité masculine et la divinité féminine furent amalgamées en une divinité unique sous le nom de *Ardhanarî*. Tout cela dénote une forte propension au monothéisme.

La doctrine du Trimûrti ne date que du xiv[e] siècle de notre ère, mais l'idée que l'essence suprême se manifeste, alternativement, sous une des trois apparences en question, est déjà fort ancienne. L'application de l'idée à Brahmâ, Vish*n*u et Çiva est absolument arbitraire, car les deux derniers sont, par exemple, aussi bien créateurs que le premier.

En dehors des hommages rendus à Ga*n*eça, qui

possède sa secte particulière, celle des Gâ*n*apatyas, on rencontre aussi dans cette période le culte du dieu guerrier Skanda Kârtikeya et du dieu de l'amour Kâma.

97. Développement ultérieur des sectes. — La fusion artificielle des sectes n'a vraisemblablement jamais eu une grande signification dans la réalité, et lorsque le Brâhmanisme eut triomphé dans sa forme orthodoxe, elles ne tardèrent pas à se séparer de nouveau. Les *Vaish*n*avas* d'une part, les *Çaïvas* de l'autre, recommencèrent à adorer qui Vish*n*u, qui Çiva, comme le seul dieu suprême, et les uns comme les autres se divisèrent en une foule de petites communautés, sans cesse accrues par de nouvelles. Les plus fameuses des sectes modernes des Vaish*n*avas sont celles que fonda Râmanuja, au xɪɪe siècle, dans l'Inde méridionale, et celle qui doit sa naissance à Râmânanda quelque temps après. La première se distingue par une grande sévérité et par l'exclusion de tous les non initiés, la seconde en offre à beaucoup d'égards la contrepartie, bien que son fondateur, Râmânanda, eût été dans le principe un adhérent de Râmanuja. Expulsé pour avoir mangé avec des profanes, il ne donna aux disciples qu'il rassembla autour de lui aucune prescription concernant la pureté rituelle, et enseigna même que les religieux pouvaient rejeter toutes les formes du culte. Un disciple de Râmânanda fut, à son tour, à l'origine de

la secte des *Kâbîrpanthi*, aux écrits desquels le fameux Nânak Shâh, le fondateur de la communauté religieuse des *Sikhs* (Çishya), emprunta plus tard une bonne partie de sa doctrine. Les Kâbîrpanthi n'appartiennent guère plus au Vishnuisme, bien qu'on les range parmi ses adhérents, mais ont beaucoup emprunté au Mahométisme et sont de zélés monothéistes. De même que les sectateurs de Râmânanda, ils se servent de la langue populaire. Toutes ces communautés s'accordent dans leur répugnance à l'égard des sacrifices d'animaux, toutes s'ouvrent également devant des membres de n'importe quelle caste.

Les sectes des Çaïvas se composent principalement de religieux et de moines, qui vivent tantôt seuls, tantôt en confrérie. Çiva est leur dieu, comme le protecteur et le modèle des pénitents qui se renoncent eux-mêmes. Toutefois, ils sont pour la plupart devenus aujourd'hui de simples jongleurs et sont tombés dans le discrédit.

La doctrine des sectateurs de Râmanuja s'accorde à bien des égards avec la philosophie Vedânta. Vishnu est pour eux le même que Brahmâ. Les adhérents de Râmânanda adorent Vishnu comme Râma ou *Sitâ-Râma*. Kâbîr est certainement un nom fictif inventé pour désigner le fondateur inconnu de la communauté des Kâbîrpanthi. Si grands que soient les emprunts faits par l'auteur de leurs livres saints à la doctrine des Musulmans, il connaissait, toutefois, beaucoup mieux les écrits hindous que ceux de l'Islam, et il devait, en

conséquence, être hindou. Une traduction complète du *Adi-Granth*, le livre sacré des Sikhs, a été récemment publiée par le D[r] E. Trumpp : *Adi-granth, the religious book of the Sikhs*. Londres, 1878. Cf. aussi son discours, *Nânak, der Stifter der Sikh-Religion*, Munich, 1876.

98. **Les Sectes Çâkta.** — Une preuve significative de la profonde décadence du Brâhmanisme est fournie par les sectes dites *Çâkta*, qui adorent la force personnifiée des trois grands dieux sous la forme d'êtres féminins. S'ils se rattachent à quelques égards aux autres sectes, ils sont bien réellement un retour à des conceptions et à des usages qui appartiennent à un point de vue inférieur du développement religieux. Ils se répartissent en deux groupes, ceux de la main droite (*Dakshinâcâri*) et ceux de la main gauche (*Vâmâcâri*), dont les premiers obéissent à des rites sévères, et dont les derniers se distinguent par des cérémonies magiques et des déportements ignobles. Quelquefois, cependant, tous deux se confondent. Quoique l'origine de ces sectes remonte aux premiers siècles de notre ère et peut-être encore plus haut, ce n'est que plus tard qu'elles acquièrent une grande importance. Leur propagation dans les derniers siècles fournit un exemple de la résurrection des éléments du passé, aussitôt que se relâchent les liens de la hiérarchie, et que la chaîne de la tradition purifiée se brise.

En attendant, l'influence, tant de l'Islamisme

que du Christianisme, a donné naissance à un grand nombre de sectes mixtes, telles que celle de Nânak-Shâh, qui vient d'être nommée, et celle, plus moderne encore, du Brahmo-samâj, qui est peut-être destinée à donner au Brâhmanisme une direction nouvelle.

Aux femmes des trois grands dieux, Durgâ, Lakshmî et Sarasvatî, ou Sâvitrî, il faut encore ajouter l'épouse de **K*r*ish*n*a**, ***Râdâ***, qui, pour quelques sectes, est la déesse suprême.

Il est impossible de méconnaître les rapports frappants du culte des Çaktis et de la religion naturaliste des tout premiers temps chez les pré-ariens comme chez les pré-sémites, où la grande déesse mère est l'objet suprême du culte, et qui a laissé des traces si nombreuses dans l'Asie entière. Les Dakshi*n*âcâris et les Vâmâcâris se sont mélangés entre eux en divers lieux, notamment à Calcutta. Du moins, la secte qui se dénomme *de la main droite*, fixée dans cette ville, observe en partie les rites de la secte de la main gauche. Voyez à cet égard *Pratâpachandra Gosha*, *Durgâ pûjâ, with notes and illustrations*, Calcutta, 1871.

La secte du Brahmo-samâj, fondée en 1830 par Râm Mohun Roy, et réformée de notre temps en un sens libéral par Keshub Chunder Sen, reconnait la grandeur morale de Jésus et la vérité des principes fondamentaux du Christianisme ; mais elle ne sacrifie pas entièrement la tradition hindoue. Elle veut une religion qui consiste dans l'adoration de Dieu comme le père miséricordieux de tous les hommes, et dont le fruit est un amour fraternel pour tous. On ne peut pas encore dire si elle est

destinée à exercer dans l'avenir une grande influence, et malheureusement elle s'est divisée tout récemment en deux partis opposés.

Consultez sur le mouvement religieux aux Indes, le très intéressant ouvrage de M. Goblet d'Alviella, l'*Évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, Paris, 1883.

CHAPITRE TROISIÈME

LA RELIGION CHEZ LES PEUPLES ÉRANIENS (PERSANS). LE MAZDÉISME.

BIBLIOGRAPHIE. — Ouvrages généraux et historiques : *F. Spiegel*, Erânische Alterthumskunde : I, Geographie, Ethnographie und æltere Geschichte, Leipzig, 1871 ; II, Religion, Geschichte bis zum Tode Alexanders des Grossen, 1873 ; III, Geschichte, Staats-und Familien-Leben, Wissenschaft und Kunst, 1878. — Le même, Arische Studien, I, Leipzig, 1874. (Ce que Lassen a fait pour la science de l'antiquité hindoue, Spiegel s'est proposé de le faire pour l'antiquité éranienne. Son œuvre, bien que l'on y désirât çà et là une critique plus sévère, est un monument d'une grande érudition et donne un aperçu lumineux de l'ancien Erân.) — *A. Hovelacque*, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme, 1re partie, contenant Introduction, Découverte et interprétation de l'Avesta. Paris, 1878. — *F. Müller*, Zend-Studien, Vienne, 1863. — *Flathe*, art. Perser, Geschichte, dans l'Allg. Encyclop. de Ersch et Gruber, section III, partie XVII, p. 370-434. — *Lassen*, Æltere Geographie, ibidem p. 435-443. — *Spiegel*, Eran, Beitrag zur Kenntniss des Landes und seiner Geschichte, Berlin, 1863. — *F. Justi*, Beitræge zur alten Geographie Persiens, I, Marbourg, 1869 ; II, 1878 (Universitæts-Festschrift.) — Le même, Geschichte des alten Persiens dans Oncken's Allg. Geschichte, 1-IV, Berlin, 1879 (Ouvrage écrit dans un style agréable, qui repose sur une étude personnelle des sources. Il est malheureusement regrettable que, dans les

manuels de la collection Oncken, tout renvoi aux sources ait été exclu.) — *James Darmesteter*, Etudes iraniennes, t. I. Etudes sur la grammaire historique de la langue persane, t. II, 1re partie, Mélanges iraniens, Paris, 1883.

Littérature religieuse. Textes et traductions. — Editions du Zend-Avesta par *Spiegel*, (avec traduction Huzvaresch), Leipzig et Vienne, 1851 et suiv., et par *Westergaard*, Copenhague, 1852-1854 ; — du Vendidâd-Sâde par *H. Brockhaus*, Leipzig, 1850 ; du Bundehesch, avec transcription, traduction et glossaire par *F. Justi*, Leipzig, 1868. — *K. Geldner* annonce une nouvelle édition de l'Avesta pour laquelle il a comparé des manuscrits jusqu'à présent inconnus (Die Avesta-Texteim Auftrag der Kais. Ak. in Wien herausgegeben v. Karl F. Geldner, Stuttgard); ce même savant, dans ses Studien zum Avesta, 1er cahier, Strasbourg, 1882, a proposé et défendu un certain nombre de corrections au texte. — Dernières éditions des inscriptions cunéiformes persanes: *Spiegel*, Die altpersische Keilinschiften in Grundtext mit Uebersetzung, Grammar und Glossar, Leipzig, 1862. 2e édit., 1882. — *C. Kossowicz*, Inscriptiones palæo-persicæ Achæmenidarum, ed. et expl., Pétersbourg, 1872. — *Ed. Sachau*, Neue Beitrægezur Kenntniss der Zoroastrischen Litteratur, Vienne, 1871. — The Ardâ-Vîrâf Nâmak, with translation etc., par *M. Haug*, et *F. W. West*, Bombay et Londres, 1872. — *M. Haug*, Die fünf Gâthâs... Zarathustra's, herausg. uebers. und erklært, I, Leipzig, 1858 ; II, 1860 (à utiliser avec de grandes précautions.) — Œuvres d'un disciple de Spiegel : *C. Kossovicz*, Decem Sendavestæ Excerpta, recensuit et latine vertit, Paris, 1865. — Le même, Gâtha ahunavaiti, Pétersbourg, 1867; Gâtha ustavaiti, 1869 ; Saratustricæ Gâthæ poster. tres, 1871. — Die Gâθâ's und heiligen Gebete des altiranischen Volkes (Metrum, Text, Grammatik und Wortverzeichnis) von *Chr. Bartholomæ*, Halle, 1879. (Cf. ses Studien zu den Gaθâ's, dans la Zeitschrift der D. M. G., XXXVIII, p. 117 suiv.) — Neriosengh's Sansk. Uebersetzung des Yaçna, herausg. von *Spiegel*, Leipzig, 1861. — *F. Spiegel*, Avesta, aus dem Grund-

text ueberzetzt, 3 vol., Leipzig, 1852-1863; qu'il faut consulter concurremment avec le Commentar ueber das Avesta du même savant, 2 vol. Leipzig, 1865-1869, ouvrage contenant un grand nombre de corrections et de modifications de ladite traduction. — *C. de Harlez*, Avesta, livre sacré des sectateurs de Zoroastre, 3 vol., Liège, 1875-1877. (Cette traduction est faite selon la méthode adoptée par Spiegel, c'est-à-dire en s'attachant autant que possible à la tradition.) — *James Darmesteter*, The Zend-Avesta translated, part I, Vendîdâd. Part. II, The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis, Oxford, 1880-1883 dans les Sacred Books of the East de Max Muller, t. IV et XXIII. — Ce dernier traducteur ne se lie pas anxieusement à la tradition et travaille suivant une méthode plus philologique, ce qui ne va pas sans quelque arbitraire et parfois sans une très grande liberté. Cf. une vive critique de *G. Luquiens*, The Vendidâd as translated by M. D. Entre de Harlez et Darmesteter eux-mêmes s'est élevée une vive querelle, qui porte autant sur les principes à suivre dans la traduction des anciens textes que sur les origines et l'histoire de la religion de Zarathustra. Voyez à ce propos et particulièrement : *J. Darmesteter*, dans la Revue critique, 1876, art. 180 et *C. De Harlez*, Des origines du Zoroastrisme, dans Journal asiatique, septième série, t. XI, XII, XIII, XIV, XV et XVI, 1878-1880, et De l'exégèse et de la correction des textes avestiques, Leipzig, 1883. Cf. *Bréal*, dans Revue critique du 7 Juin 1880, *West*, dans Indian Antiquary, novembre 1880, *De Harlez*, dans Journal asiatique, 1880, p. 545 suiv., et la réplique de *J. Darmesteter*, Etudes sur l'Avesta, observations sur le Vendidâd, Paris, 1883. — Morceaux détachés : *M. Haug*, Das achtzehnte Kapitel des Wendidâd uebersetzt und erklært, Munich, 1869. — *Huebschmann*, Ein Zoroastrisches Lied (Yaçna, 30), Munich, 1872. — *W. Geiger*, Aogemadaêcâ, ein Parsentractat im Pâzend, Altbactrischen und Sanskrit mit Uebersetzung, Erlangen, 1878. — Le même, Die Pehleviversion des 1 Kapitel des Vendidâd, herausgegeben, uebersetzt und erklært,

Erlangen, 1877. — *Karl. F. Geldner*, Drei Yasht aus dem Zendavesta (19, 14 et 17), Stuttgard, 1884. — A consulter : *R. Roth*, Beitræge zur Erklærung des Avesta I-III et *F. Spiegel*, Zur Erklærung des Avesta (les deux travaux dans la Zeitschrift d. D. M. G., XXV, p. 1 suiv., 215 suiv., 297 suiv.); — *M. Bréal*, Fragments de critique Zende, dans Journal asiatique, 1862 (contenant un essai sur le premier Fargard du Vendidâd) ; — *W. D. Whithney*, On the Avesta, dans Journ. Americ. Oriental Society, V, 1856 et Oriental and Linguistic Studies, New-York, 1873; — *Max Mueller*, Chips from a German Workshop, I, 3, 5-8. — (Sans donner ici l'énumération d'un certain nombre d'ouvrages purement philologiques, notons que, en dehors du Handbuch der Zendsprache de *Ferd. Justi*, on trouve d'importants secours à l'étude des anciens textes avestiques dans les grammaires de *Spiegel*, *Geiger*, *Hovelacque* et *de Harlez*. On a mentionné plus haut celles de *Darmesteter*, dans ses Etudes iraniennes et de *Bartholomæ*, dans ses Gâthâ's.)

Religion. — L'ouvrage de *Th. Hyde*, Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum, Oxford, 1700, doit continuer d'être mentionné malgré son ancienneté. — *J. G. Rhode*, Die heilige Sage und der gesammte Religionssystem des Zendvolkes, Francfort, 1820, s'appuie sur la traduction, aujourd'hui vieillie, du Zend Avesta par Anquetil Duperron. — *K. Schwenck* Mythologie der Perser, Francfort, 1855, ouvrage que la confusion des différentes périodes historiques et le défaut d'une bonne traduction rendent inutilisable. — *C. P. Tiele*, De Godsdienst van Zarathustra van haar ontstaan in Bactrië tot den val van het Oud-Perzische Rijk, Harlem, 1864, demande à être révisé, principalement en ce qui concerne l'histoire des origines du Mazdéisme. — *M. Haug*, Essays on the sacred Language, Writings and Religion of the Parsees, Bombay, 1862, à utiliser avec précaution. E. W. West en a donné une seconde édition, augmentée et améliorée par places, Londres, 1878. — *F. Windishmann*, Zoroastrische Studien herausgegeben von Spiegel,

Berlin, 1863, contient entre autres une traduction complète du Bundehesch et du Favardin-Yasht. — Le même, Die Persische Anahita oder Anaïtis, Munich, 1856. — Le même, Mithra dans Abdh. für die Kunde d. Morgenl., n° 1, Leipzig, 1857. — *J. G. Stickel*, De Dianæ Persicæ monumento Grœchwyliano, Iéna, 1856. — *J. G. Vullers*, Fragmente ueber die Religion des Zoroaster, Bonn, 1831. — *J. Oppert*, L'Honover, le verbe créateur de Zoroastre dans Annales de philosophie chrétienne, janvier 1862. — *A Hovelacque*, Morale de l'Avesta, Paris, 1874. — *James Darmesteter*, Haurvatât et Ameretat, Essai sur la Mythologie de l'Avesta, Paris 1875. — Le même, Ormazd et Ahriman, Paris, 1877, cf. la critique, plus haut citée, de *C. de Harlez*, Des Origines du Zoroastrisme. (Les explications mythologiques de M. Darmesteter dans les deux livres qui viennent d'être cités sont intelligentes, ingénieuses et sans doute justes en mainte circonstance, mais l'auteur s'y est incontestablement placé à un point de vue exclusif. On doit accorder que le système Zoroastrien a été construit à l'aide de matériaux empruntés à l'ancienne mythologie arienne et c'est ce que J. Darmesteter a su mettre en lumière avec beaucoup d'érudition et de clarté. Mais que sur cette base se soit élevée une réforme religieuse essentielle, c'est là une vérité qu'il néglige, sinon absolument, du moins d'une façon excessive et que de Harlez, de son côté, défend à juste titre, quoique d'une manière trop exclusive à son tour). — Sur l'eschatologie du pârsisme, voyez *Huobschmann*, dans Jahrb. f. protest. Theologie, V, p. 203 suiv. — Sur le Pârsisme contemporain, consultez *Dadhabai Naoroji*, The Parsee Religion and the Manners and Customs of the Parsee, Londres, 1862; — *Houtem Schindler* dans la Zeitschrift d. D. M. G., XXXVI, p. 54 et *Monier Williams* dans Indian Antiquary, VI, 1877. — Cf. Contribution towards a Bibliography of Zoroastrian Literature, dans American and Oriental Literary Record de Trübner, 20 juillet 1865. — On consultera avec profit sur la position générale des questions le mémoire suivant de

L. Feer : De l'histoire et de l'état présent des études Zoroastriennes ou Mazdéennes, particulièrement en France, dans la Revue de l'histoire des religions de Vernes, t. V, 1882, p. 289.

99. Le Mazdéisme ou religion de Zarathustra. — Après la séparation des Ariens orientaux en Hindous et Erâniens, les derniers sont vraisemblablement restés attachés pendant un certain temps à la religion vieille-arienne, toutefois en y introduisant des éléments touraniens. Le Mazdéisme ou Pârsisme est une réforme de cette religion attribuée par ses sectateurs à Zarathustra (Zoroastre). On ne connaît rien de positif sur la biographie de ce réformateur, dont l'existence même a été révoquée en doute par quelques-uns, bien qu'il nous ait été transmis un grand nombre de légendes concernant sa naissance, sa tentation et ses miracles. On a conclu des plus anciens documents que la réforme religieuse alla de concert avec l'introduction de l'agriculture et de la vie sédentaire. Selon la majorité des savants, la langue dans laquelle ces documents sont composés appartient à l'est de l'Erân ; la Bactriane aurait été, en conséquence, la patrie du Mazdéisme, bien qu'il ait été élevé, dans l'empire persan, au rang de religion d'État à partir de Darius, fils d'Hystaspe, peut-être déjà à une époque plus ancienne. Cependant, tout cela n'est nullement prouvé. Né vraisemblablement dans l'Erân septentrional avant ou pendant le VIIIe siècle (avant l'ère chrétienne), le

Mazdéisme s'est répandu depuis avec les tribus ariennes sur la Bactriane, sur la Médie méridionale et sur la Perse ; là, autant qu'il paraît, entre les mains de la tribu sacerdotale des Mages, il peut avoir subi d'importantes modifications.

L'étroite parenté du Pârsisme avec la religion vieille-arienne est élevée au-dessus de toute espèce de doute par la comparaison avec les religions Védique et Brâhmanique. Haug et d'autres (précédemment aussi l'auteur du présent ouvrage) ont défendu l'opinion que la naissance du Mazdéisme remonterait à la même époque que l'ancienne religion védique, et que toutes deux proviendraient d'une scission opérée parmi les adhérents de la religion vieille-arienne. Les raisons alléguées en faveur de cette opinion semblent toutefois insuffisantes à un examen plus approfondi.

On n'est pas d'accord sur la question de savoir si Zarathustra doit être considéré comme un personnage mythique. Dans son *Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam (Mededeelingen van de K. Akad. van Amsterdam, 1867)*, Kern a tranché cette question dans le sens affirmatif. L'opinion contraire a été soutenue par Spiegel *(Erânische Alterth. K.* I, 708, et *Heidelb. Jahrbb.*, 1867, n° 43), Justi *(Goetting. Gel. Anz.*, 1867, n° 51) et moi-même. Cf. Spiegel, *Ueber das Leben Zarathustra's* dans les *Sitzungs-Berichte d. K. Bayer.-Akad. Philos.-philol. Classe*, 5 janvier 1867. Le nom même de Zarathustra est interprété de différentes manières.

Il ressort des inscriptions de Darius Ier que le Mazdéisme était de son temps la religion officielle de la

Perse. Ses prédécesseurs ne nous ont point laissé d'inscriptions semblables, sauf la courte inscription funéraire de Cyrus, du moins si celle-ci n'appartient pas au prétendant du même nom. Il n'est pas improbable qu'ils aient été déjà, eux aussi, adorateurs de Mazda. Il est vrai que Cyrus, dans son inscription babylonienne nouvellement trouvée, rend hommage aux dieux suprêmes de Babylone. Mais Darius et Xerxès font la même chose en Égypte, sans pour cela cesser d'être fidèles à la foi mazdéenne. Toutefois, jusqu'à Artaxerxès Longuemain, le Mazdéisme de la Perse diffère notablement de la religion de l'Avesta.

La désignation chronologique du VIII[e] siècle n'est pas arbitraire. Dans les récits que les rois assyriens donnent de leurs expéditions en Médie, ce n'est qu'à partir du VIII[e] siècle que se présentent des noms ariens, et, dans le premier Fargard du Vendidâd, il est encore seulement question des régions de l'Érân oriental ou septentrional, et, à l'exception de la ville médique de Ragha, ni la Médie, ni la Perse ne sont mentionnées. Cette tradition décrit les contrées créées par Ahuramazda, ce qui ne peut pas signifier autre chose que les contrées dans lesquelles le Mazdéisme était dominant. Si on ne peut pas la faire descendre plus bas que le VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne, le Mazdéisme, lui aussi, doit avoir existé à cette époque.

D'après Hérodote, les Mages étaient une tribu médique. Si cette vue est juste, ils l'étaient, sans doute, dans le même sens que celle des Lévites en Israël. Il n'y a point de raisons suffisantes pour en faire des non-érâniens, comme il arrive souvent.

Je me garderais aujourd'hui d'affirmer qu'ils aient rien de commun avec le *Rab-mâg* de la cour babylo-

nienne (Jérémie XXIX, 3), qui était, selon toutes les vraisemblances, un grand officier et nullement un Mage. L'ancien chaldéen (accadien) *émga*, « glorieux, exalté, » a moins encore affaire aux Mages mèdes. Il semble que la dérivation de l'éranien *maz* « grand » et *maga* « grandeur » soit la vraie et que *Magus* est en conséquence un titre d'honneur attribué aux prêtres du feu (*âthrava*), au moins en Médie.

100. **Littérature religieuse.** — La religion de Zarathustra nous est principalement connue par l'*Avesta* (ou comme on le nomme aussi, mais seulement en Europe et à tort, *Zend-Avesta*), collection d'écrits ou fragments composés à différentes époques, qui ne sont que les restes d'une littérature beaucoup plus riche, et par le *Bundehesh*, ouvrage de cosmogonie théologique écrit en langue Pehlewie, dont nous ne possédons que des rédactions postérieures à la chûte des Sâsânides, mais qui semble avoir été composé pour conserver des traditions beaucoup plus anciennes. L'Avesta se divive en *Izeshné* (*Yaçna*), sacrifices, prières sacrificiaires, *Vispered* (*viçpê ratavô*, tous les seigneurs), glorifications adressées aux puissances supérieures, *Vendidâd* (*vî-daeva-dâtâ*), la loi donnée contre les mauvais esprits, livre qui contient, en outre de traditions anciennes, les lois morales et cérémonielles et les prescriptions relatives à la pureté. Ces trois livres, pris ensemble et arrangés d'une certaine manière, constituent le pur *Vendidâd* (*Vendidâd-sâde*), le livre d'église

du Pârsisme. Les *Yashts*, hymnes du sacrifice, comme il s'en trouve déjà quelques-uns dans les livres qui viennent d'être nommés, forment avec quelques textes plus courts le petit Avesta (*Khordah-Avesta*), et sont certainement de beaucoup la partie la plus poétique de l'écriture sainte. La plupart de ces œuvres sont écrites dans un même dialecte, différent de l'ancien persan des Inscriptions des Achéménides ; cependant, une partie du Yaçna (chapitres 28 à 53), ainsi que quelques anciennes prières, est composée dans un autre dialecte, et contient les cinq *Gâthâs* ou poèmes religieux lyriques et un ouvrage en prose, le Yaçna des sept chapitres, certainement les plus anciens documents du Pârsisme.

Le texte du Bundehesh, apporté en Europe par Anquetil, fait déjà mention de la chûte des Sâsânides, et contient tant de mots néo-persans et même arabes que Justi le croit composé au XIII[e] siècle. On a trouvé maintenant une autre version, de la fin du IX[e] siècle et qui ne saurait être, elle non plus, l'original. La langue de l'Avesta était alors déjà une langue morte. Mais il est clair que les savants qui écrivirent ce livre y employèrent d'anciens documents. L'Avesta, sans en excepter les Yashts, doit être plus ancien ; mais il n'est pas possible de déterminer avec quelque certitude l'époque de l'origine des différents livres. On ne peut établir que leur antiquité relative. Ils se suivent dans l'ordre chronologique suivant : la seconde partie du Yaçna, le Vendidâd, la première partie du Yaçna, le Vispered, les Yashts, etc.

101. **Ahura-Mazdâo.** — Bien au-dessus de tous les êtres celestes se tient Ahura-Mazdâo, le Seigneur ou Esprit tout-sage, que les plus anciens hymnes et textes, entre autres, la confession de foi elle aussi, glorifient comme le Créateur et le Dieu de la lumière, de la pureté et de la vérité, le distributeur de tous les dons de quelque valeur et en premier lieu de la vie, celui dont la louange et l'adoration dépassent toutes choses. Il occupe le même rang dans les inscriptions des anciens rois persans de la race des Achéménides, qui déclarent qu'ils lui sont redevables de leur trône; et les restaurateurs de l'empire et de la religion, les Sâsânides, rivalisent avec eux dans le culte qu'ils lui rendent. Avec l'extension du monde des êtres qui sont l'objet du culte, l'hommage qui lui est rendu grandit encore, plutôt que de s'affaiblir. On s'efforce d'inventer pour lui les noms les plus beaux, et l'idée qu'on s'en fait dans les derniers temps est peut-être de toute la plus haute. La proclamation de ce dieu comme le Dieu suprême, presque même comme le Dieu unique, est certainement l'élément nouveau et caractéristique de la réformation de Zoroastre, dont les adhérents se nomment aussi spécialement *Mazdayaçnan*, adorateurs de Mazda. Il était tout naturel de l'identifier avec le bon d'entre les deux esprits (*çpento maïnyus*), qui, d'après la doctrine pârsique, existaient depuis le commencement, et c'est ce qui arriva aussi de très bonne heure; mais ce n'est

que dans un système très-postérieur qu'il fut mis sur le même pied que le mauvais d'entre les deux esprits (*anrô maïnyus*), et que le temps sans limites (*zrvan akarana*) fut placé au-dessus de tous deux.

On rencontre un grand nombre de ces noms honorifiques d'Ahura-Mazda réunis dans le *Ormazd-yasht*. La description que le Bundehesh donne de lui est supérieure à celle que renferme l'Avesta, si on en excepte la doctrine des Gâtoâs.

Dans la combinaison *Ahura-Mithra* (duel), il a pris la place du Varu*n*a de l'ancienne théologie arienne; mais ce serait faire erreur que vouloir, en conséquence, le mettre sur la même ligne que ce dernier; il était placé infiniment plus haut.

Le système qui fait de *Zrvan Akarana* la divinité suprême, et représente *Ahura Mazda* et *Anrô maïnyus* comme étant ses fils, ne date, selon toute vraisemblance, que du temps des Sâsânides; c'est un effort tenté pour rétablir le monothéisme, mis en danger par l'application du dualisme à l'idée même de la divinité.

102. Amesha çpe*n*ta. — Au-dessous d'Ahura Mazda se rangent six esprits supérieurs, avec lesquels se complète le nombre des sept saints immortels (*amesha çpe*n*ta*). La conception de sept êtres suprêmes appartient à l'Arisme ancien; mais le nouveau système éleva l'un d'entre eux beaucoup au-dessus des autres et inséra de nouvelles figures dans la série antique. Cinq de ces Amesha çpe*n*ta (*Amshaspands*) sont donc à l'ori-

gine des idées abstraites, peu personnifiées encore dans les hymnes les plus anciens ; les trois premiers : *Vohu manô*, le bon esprit, *Asha vahista*, la meilleure pureté et *Kshathra vaïrya*, l'empire désiré, ne sont guère plus que des attributs d'Ahura Mazda ; les deux derniers *Haurvatât* et *Ameretât*, abondance ou santé et immortalité, sont des forces éternelles conférées par Mazda. *Armaïti* seule, divinité qui appartenait à l'Arisme ancien, offre une personnalité bien définie et signifie autant la sagesse qui protège et entretient la terre, que cette dernière elle-même. Vohu manô devint, par la suite, le génie qui protège les hommes et les reçoit dans sa demeure céleste, celui qui étend la création d'Ormazd ; beaucoup plus tard, sous le nom corrompu de *Bahman*, il devient le maître de l'empire des animaux. Asha vahista, en tant que génie de la pureté, est naturellement le génie du feu, l'ennemi de la maladie et de la mort, l'adversaire de tous les mauvais esprits, et, en conséquence, toujours étroitement rattaché à *Atar*, le feu, le fils d'Ahura Mazda. Kshathra vaïrya devient promptement le génie, non-seulement du royaume, mais aussi de la richesse, le maître des métaux précieux, qui en enseigne le bon emploi et en punit le mésusage. Haurvatât et Ameretât sont, déjà dans les Gâthâs, les dieux à la fois de la santé et d'une longue vie, et des eaux et des plantes, et, en général, de l'abondance ; ils sont, en conséquence, étroitement

rattachés à *A*rmaïti. Ils en arrivèrent par degré à être considérés d'une façon plus précise comme les esprits qui pourvoient à la nourriture et à la boisson, comme les vainqueurs de la faim et de la soif.

Les Amesha çpe*n*ta ressemblent d'une manière générale aux *A*dityas védiques, dont le nombre était également de six ou sept dans le principe ; certaines épithètes sont attribuées de même aux uns et aux autres. (Voyez Spiegel, *Erân. Alterth. K.* II, 31). Mais les personnages sont très différents.

Il est remarquable que les noms des Amesha çpe*n*ta soient, pour une moitié, neutres et, pour l'autre moitié, féminins. *A*rmaïti apparaît, dans le Véda, aussi sous la forme *Aramati;* chez les Hindous, comme chez les Erâniens, c'est aussi bien le génie de la sagesse ou de la piété que celui de la terre. Le fondateur du Mazdéisme a donc emprunté entièrement cette figure à l'ancien système arien.

J. Darmesteter a essayé de prouver que la signification abstraite avait précédé la signification matérielle pour les Amesha çpe*n*ta, et, en particulier, que Haurvata*t* et Am*e*r*e*ta*t* personnifiaient dans le principe la santé et la longue vie. Ce n'est qu'à une période assez récente, d'après lui, que ces divinités auraient été préposées aux eaux et aux plantes, et c'est de leurs anciens attributs qu'aurait été dérivée leur signification comme esprits de l'abondance. Bien que son essai contienne beaucoup de choses du plus haut mérite, et que l'auteur ait exposé d'une façon remarquable la corrélation nécessaire entre les différentes fonctions de ces divinités,

il n'a pas su, à mon sens, fournir la *preuve* que la signification matérielle est la dérivée. Cette question n'est qu'un côté du problème plus vaste des origines du Mazdéisme et de sa relation avec la religion Védique, étude qui, à l'heure présente, est encore loin d'être achevée. — M. Darmesteter lui-même l'a poursuivie dans un important ouvrage, *Ormazd et Ahriman*, publié après la composition de ce Manuel. Dans cette monographie, l'auteur défend la thèse que le Mazdéisme, tout comme le Védisme, s'est développé naturellement de la religion arienne, sans l'intermédiaire d'un réformateur, conclusion combattue par M. de Harlez dans quelques articles du *Journal asiatique*. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer pourquoi je diffère sur ce point du savant zendologue français, sans toutefois être toujours de l'avis de son contradicteur belge. Comme M. D., je suis convaincu que le fonds de la dogmatique mazdéenne est l'ancienne mythologie arienne.

103. **Mithra et Anâhita.** — Sous le nom général de *Yazata*, digne d'un culte, on invoquait un grand nombre d'esprits, en partie empruntés à la mythologie arienne, en partie propres au système zoroastrien, Les divinités nommées en premier lieu, trop profondément enracinées, selon les vraisemblances, dans la foi populaire pour que les nouvelles conceptions plus abstraites pussent les ruiner entièrement, ne furent cependant pas rangées parmi les Yazatas sans avoir subi quelque modification et avoir été subordonnées à Ahura Mazda. Les principales sont *Mithra*, le dieu de la lumière, *Naïryô Çanha*, le dieu du feu, *Apâm napât*, le

dieu du feu qui séjourne dans les eaux, *Haoma*, le dieu du breuvage d'immortalité, et *Tistrya,* le génie de la canicule. La déesse des eaux célestes et de la fertilité, *Anâhita* (en ancien persan *Anâhata*), est confondue avec une déesse d'origine étrangère, chaldéenne. Lorsque, sous le règne d'Artaxerxès Mnémon, le culte de Mithra, mélangé d'usages étrangers, prit un grand développement, cette déesse fut aussi l'objet d'un zèle tout particulier et adorée d'une façon tout à fait hétérodoxe. Le culte de ces deux divinités s'est répandu à travers l'Asie occidentale jusqu'en Europe, et, d'une manière générale, s'est propagé plus que celui d'aucun autre dieu de l'antiquité.

Il va de soi que, dans le Mazdéisme, on devait faire ressortir le côté du caractère des divinités vieilles-ariennes qui s'accordait avec l'esprit de la nouvelle doctrine. C'est ainsi que Mithra fut avant tout ce qu'était Varu*n*a dans la religion védique, le dieu de la vérité et du droit, le gardien des contrats ; Naïriyô ça*n*ha, dans le Véda *Narâ çansa,* surnom d'Agni et d'autres divinités, le messager entre les êtres célestes et les humains ; Haoma (le Soma de l'Inde), le génie de la vie et de la santé, le protecteur contre les mauvais esprits et les hommes méchants, contre les vindicatifs et les dissolus, et Ap*â*m Napâ*t* fut tout au moins mis en rapport avec l'idée authentiquement *mazdayaçnienne* de la gloire céleste. Tistrya seul conserva purement et simplement sa signification physique, de même que les autres esprits des étoiles, avec *Hvare Kskaeta*, le dieu

du soleil, et *Mâo*, le dieu de la lune, à leur tête, lesquels toutefois, chez les Erâniens, se retirent à l'arrière-plan. La légende héroïque arienne fournit également bon nombre de traits aux Erâniens, et plusieurs des éléments qu'elle contenait furent même appliqués à la personne de Zarathustra.

La déesse Anâhita porte le surnom authentiquement arien de *Ardhvî çûra*, et son nom ordinaire signifie celle qui est sans souillure. Toutefois, c'est une divinité étrangère. Voyez ma *Godsdienst van Zarathustra*, p. 181, où l'on montre qu'elle fut empruntée aux Sémites.

104. Les Yazatas. — Les Yazatas authentiquement zarathustriens sont tous, comme la plupart des Amesha çpentas, des idées représentées sous forme personnelle, et c'est ce qui résulte déjà de leurs noms : *Rashnu razista*, la justice la plus parfaite, *Daena*, la vraie foi ou la loi, etc. Les anciennes prières furent, elles aussi, élevées au rang d'esprits personnels analogues ; et, de la plus fameuse d'entre elles, la prière, *Ahuna vaïrya*, il fut même fait une espèce de *Logos*, une parole divine créatrice. Mais celui qui occupe le rang le plus élevé parmi les Yazatas, c'est *Çraosha*, que l'on met presque au niveau des saints immortels. C'est, autant que son nom l'indique, une hardie et belle personnification de l'action d'écouter, à la fois de l'invocation et de l'exaucement des prières saintes, des maximes et des hymnes du sacrifice, et il devient ainsi naturellement le fondateur du

sacrifice, le génie de l'obéissance et de la vigilance, qui combat les mauvais esprits avec des armes spirituelles.

Outre Rashnu razista et Daena, il vaut la peine de mentionner encore, parmi cette espèce de Yazatas: *Mathra çpenta*, la pratique sacrée du sacrifice ou formule magique, *Damôïs upamanô*, le serment ou malédiction, et la *Question Zarathustrienne*. La révélation divine tout entière se présente, en effet, sous la forme de réponses adressées par Ahura Mazda aux questions de Zarathustra, et ces dernières sont alors attribuées à l'inspiration d'un génie spécial. Le fameux *Honover* n'est pas autre chose que la dernière forme d'Ahuna vaïrya, et était, dans l'origine, la plus ancienne des prières pârsiques.

Çraosha apparait déjà, dans les Gâthâs, comme un être personnel ; il est anthropomorphisé plus qu'aucun des autres Yazatas de son espèce et, à une époque plus récente, généralement associé à Mithra.

105. **Les Fravashis.** — Il faut distinguer des Yazatas les *Fravashis*, par quoi l'on désigne les types divins ou célestes de tous les êtres vivants, les Yazatas et même les Amesha çpentas y compris. Ils sont aussi bien les âmes des défunts que les esprits protecteurs des vivants, créés dès avant leur naissance et subsistant après leur mort; quelquefois, on ne les distingue pas des étoiles. Cette doctrine, née de la conception animiste de l'indépendance des âmes ou esprits et de leur

immortalité, et qui se retrouve sous une autre forme chez tous les peuples de l'antiquité, s'est, vraisemblablement sous l'influence d'une religion indigène, particulièrement développée chez les Erâniens, et fut, avec des modifications qui lui donnèrent un caractère plus élevé, admise dès le principe dans le système de Zarathustra.

On retrouve, dans la suite, les Fravashis comme anges gardiens dans le Judaïsme, d'où ils passèrent dans le Christianisme. (Cf. Mathieu, XVIII, 10.) Le mot Fravashi est de signification incertaine. Il signifie probablement « le précédemment (*fra*) formé (*vaksh*). »

106. **Le dualisme.** — Le Pârsisme est décidément dualiste, non en ce sens qu'il admette deux divinités hostiles, — car il ne connaît aucun culte rendu aux êtres mauvais et enseigne l'adoration uniquement d'Ahura Mazda et des esprits qui lui sont subordonnés ; — il l'est en ce sens, que deux empires profondément séparés, celui de la lumière, de la vérité et de la pureté, et celui des ténèbres, du mensonge et de l'impureté, sont chez lui constitués à l'état d'adversaires. Cette division s'étend à l'ensemble de la création, organique et inorganique, matérielle et spirituelle. En haut, dans les sphères les plus élevées, est le domaine de la suprématie illimitée du Seigneur tout sage ; en bas, au plus profond de l'abîme, le royaume de son puissant adversaire ; entre les deux, est situé le présent monde, théâtre de leur lutte mutuelle.

A la tête des mauvais ou sombres esprits est placé *Anrô Maïnyus*, l'esprit qui attaque ou qui frappe, le créateur de tout ce qui est impur, tant au physique qu'au moral, et, en cette qualité, l'adversaire d'Ahura Mazda. Sous lui sont les *daevas* (les dévas de la période arienne et pré-arienne), déchus du rang de bons à celui de mauvais esprits. Ces daevas renferment aussi bien quelques dieux védiques que des créations purement érâniennes, desquelles dernières *Aeshma*, la colère, est, sinon la principale, au moins la plus connue. A son empire appartiennent encore les *Drujas* (nominatif singulier *Drukhs*), les menteurs ou trompeurs, sorte d'esprits ou de monstres féminins, qui étaient déjà rangés au nombre des mauvais esprits avant que la chose ne fût encore faite pour les daevas, et les *Pairikas*, également des esprits femelles qui séduisent les fidèles par leur beauté. Ce n'est qu'à une époque plus récente qu'une certaine hiérarchie fut introduite parmi ces esprits, et que chacun des esprits importants, par exemple chacun des Amesha çpe*n*tas, posséda un adversaire déterminé. Le caractère d'A*n*rô Maïnyus est simplement celui de l'opposition ; il crée, seulement après qu'Ahura Mazda a créé, tout ce qui peut contrarier les bonnes créations du premier.

A*n*rô Maïnyus donne en pârsi *Aharman*, en persan moderne *Ahriman*, chez les Grecs Ἀρειμάνιος. Son nom signifie l'esprit qui frappe ou qui attaque. On l'appelle

aussi le mauvais (*akem*), ou le plus mauvais (*acistem*) esprit (*manô*). Conception plus ou moins abstraite dans les Gâthâs, il se personnifie rapidement.

Les dieux védiques rangés parmi les daevas sont Indra (*Indra* ou *Andra*), Çarva (*Çaûrva*, dans l'origine un dieu du feu, plus tard une épithète d'Agni, plus tard encore identifié à Çiva) et le prototype des Açvins védiques Nâsatya (*Nâonhaïthya*). *Aeshma daeva* passa, sous la forme *Ashmodeus*, aux Juifs et aux Chrétiens. Parmi les autres daevas dont l'origine est positivement érânienne, nous devons encore mentionner : *Açtôvîdhôtus*, le partageur d'ossements, génie de la dissolution, et *Apaosha*, la sécheresse.

Druj (nominatif *drukhs*) signifie littéralement le trompeur, le menteur, et n'est pas autre chose que l'ancien haut germain *gitroc*, en hollandais moderne *gedrocht*, mots qui signifient tous deux un monstre, une conception monstrueuse de l'imagination par laquelle on est trompé. Cet ordre d'êtres comprend des esprits des ténèbres de l'arisme ancien, tels que *Azhi dahâka*, le serpent qui mord, l'Ahi ou serpent des nuées du Véda, *Naçus* (νεκὺς) le démon des cadavres, et des esprits purement érâniens, tels que *Bûshyançta*, génie du sommeil.

Païrika est dérivé d'une racine *(par)* qui, entre autres choses, signifie lutter, combattre, et aussi s'en aller, s'écouler. On range également dans cette catégorie de purs phénomènes physiques, tels que *Duzhyâirya* (ancien persan *Dusiyâra)*, la mauvaise année, la mauvaise récolte.

Dans la classification des mauvais esprits, on voit par exemple *Akô manô* (la mauvaise disposition) opposé à *Vohu manô*, et Indra, le roi des daevas, opposé à

Asha vahista (la meilleure pureté). *Taric* et *Zaric*, les démons de la faim et de la soif, ou plutôt de la maladie et de la mort, sont les adversaires de Haurvatât et d'Ameretât.

107. Culte et Vie. — Ce dualisme domine également la cosmogonie, le culte et l'ensemble de la conception morale de l'univers des adorateurs de Mazda. Anrô Maïnyus ne se contente pas de gâter toutes les bonnes créations d'Ahura Mazda par ses contre-créations ; mais, en faisant périr les protoplastes des hommes et des bêtes, il introduit la mort dans le monde, induit au péché les premiers hommes et propage également les animaux et les plantes malfaisants. Partout donc, on se voit entouré des œuvres de l'esprit des ténèbres et de ses légions. Le culte a pour but de protéger le fidèle contre leur influence. Ce culte est d'une extrême simplicité, sans images et sans temples : le feu tout pur y joue le principal rôle ; il possède, en effet, le pouvoir, associé aux formules magiques sacrées et aux hymnes sacrificiaires, de briser la force des mauvais esprits et de purifier les hommes de la souillure de leur contact. La vie tout entière du croyant est une lutte continuelle contre le mal, lutte dans laquelle, comme cela se trouve généralement dans l'antiquité, il est fait peu de différence entre le mal physique et le mal moral. L'agriculture aussi et les soins donnés aux animaux et aux plantes purs sont de puissants

moyens de causer du dommage au règne de l'impureté. Mais l'amour de la vérité, la vigilance et l'activité, sont également des armes victorieuses dans ce combat.

Les protoplastes des hommes et des animaux sont le *Gayômart* bien connu (persan moderne *Kayûmarç*), c'est-à-dire *Gayô maretan*, la vie humaine ou mortelle, et *Gôshurûn*, c'est-à-dire *Géus urvan*, l'âme du taureau ou du bœuf, tous deux mis à mort par Ahriman. Les premiers hommes, postérité de Gayômart, sont par lui induits au péché. L'accord de la légende de la chute chez les Persans et les Israélites est bien connu.

108. **Eschatologie.** — Les soins donnés au cadavre, et les conceptions relatives au sort des défunts et à l'avenir du monde, correspondent à ces idées fondamentales. Le feu, la terre et l'eau étant particulièrement purs, les cadavres ne doivent être ni brûlés, ni enterrés, ni jetés dans une rivière ; on les expose sur des monticules artificiels ou sur des tours destinées à cet usage (*dakhmas*), afin qu'ils soient dévorés par les oiseaux de proie. Après la mort, les âmes des défunts doivent traverser le pont *Cinvat*. Ce pont se trouve trop étroit pour les méchants, qui en tombent et sont précipités dans le monde inférieur (*Duzakh*), pour être tourmentés par les méchants esprits. Cependant, Çraosha ou Vohumanô guide les bons dans la demeure du chant (*Garôdemâna*), séjour d'Ahura Mazda et des saints. Toutefois, ni

la joie du ciel ni les tortures de l'enfer ne sont éternelles. La souveraineté d'A*n*rô Maïnyus doit un jour être anéantie. Trois mille ans après Zarathustra, précédé de deux précurseurs, le Sauveur victorieux (*Çaoshya*ç *Verethragna*) doit naître d'une manière surnaturelle. La lutte atteint son plus haut degré d'intensité. Tout est en feu ; mais les mauvais seuls éprouvent l'atteinte de la flamme, les pieux ne ressentent qu'une chaleur agréable. Ainsi, toutes les créatures sont purifiées, les mauvais esprits anéantis, la terre renouvelée, et la domination désormais illimitée d'Ahura Mazda commence pour ne plus jamais finir.

Le pont Cinva*t*, que l'on traduit généralement par le pont *de celui qui rassemble*, explication qui me paraît fort douteuse, est emprunté à la mythologie de l'arisme ancien, et devait désigner sans doute, à l'origine, l'arc en ciel qui réunit le ciel et la terre. Dans l'eschatologie pârsique, les âmes sont jugées non-seulement par Çraosha, mais aussi par Mithra, le génie de la vérité, et Rashnu, le génie de la justice.

Çaoshy*a*ç (en pehlewi *Çôciôsh*, en pârsi *Çaosyôs*), le Sauveur, est le fils de la vierge-mère *Ereda*t *fedhri* (celle qui possède un père puissant), et, par un procédé très-extraordinaire, de Zarathustra. Il renouvelle le monde et ressuscite les morts après avoir d'abord tout anéanti. Ici encore, à côté des différences, l'accord avec les idées juives et judéo-chrétiennes est frappant. La doctrine de la purification et de la délivrance des méchants est propre au Pârsisme.

109. **Éléments étrangers. Développement ultérieur.** — Beaucoup des traits distinctifs du Pârsisme ne peuvent être dérivés que partiellement de la doctrine religieuse vieille-arienne et de son culte. La doctrine des Fravashis et toute la doctrine des esprits avec son dualisme poussé sans hésitation jusqu'au bout, la cosmogonie, l'hommage particulier rendu au feu, quelques usages relatifs aux offrandes et quelques autres conceptions encore, nous rappellent les idées et les coutumes religieuses des habitants de la Mésopotamie, les voisins les plus proches et de temps en temps les suzerains des anciens habitants de la Médie et de l'Érân. Il est donc probable que la religion de Zarathustra, surtout dans son développement postérieur, a pris sa forme sous l'influence d'une religion étrangère. Mais l'esprit arien a retravaillé d'une manière tout à fait indépendante tous ces éléments étrangers, et il en est résulté une communion religieuse, que ses croyances simples, sa morale pure et pratique, garantirent des extravagances des communions sœurs de l'Inde, en même temps qu'elles poussaient ses adhérents à une existence active et à de vaillantes actions. Le climat moins voluptueux de l'Erân et le caractère de la nation peuvent avoir contribué à ce résultat; mais, pour une grande part, il faut attribuer ce haut développement, et surtout la conception presque monothéiste de la divinité, à la prédication d'un réformateur, ou du moins d'un petit groupe de penseurs.

Languissant à partir de la conquête grecque, le Mazdéisme fut rétabli avec éclat par les Sâsanides, dans le IIIe siècle de l'ère chrétienne ; mais il succomba finalement devant les violences fanatiques de l'Islâm. Il poursuit encore une misérable existence dans deux ou trois districts de la Perse ; mais il continue de fleurir et de prospérer parmi les Parsis émigrés dans l'Inde, et là même il ne semble pas incapable de réformes.

F. Lenormant (*La Magie chez les Chaldéens*, p. 178 ss. et 191 ss.) s'est efforcé de prouver l'influence de la religion des anciens Mèdes sur le Mazdéisme et l'accord de cette première avec la religion akkadienne. Son idée, que les Proto-Mèdes ont adoré un dieu serpent, et que ce dieu était Azhi dahâka, identique au roi Astyage, est absolument erronée. Azhi dahâka est un démon purement arien, et Astyage n'a rien à faire avec lui. Aussi ces Proto-Mèdes eux-mêmes sont des êtres hypothétiques. Sans doute les habitants ariens de la Médie y ont trouvé une population plus ancienne, probablement touranienne, mais nous ne savons rien de la religion ou de l'histoire de ce peuple. La langue anarienne non-sémitique des inscriptions des Achéménites, que M. Jules. Oppert nomme médique, appartient, à ce qu'il paraît, à un peuple de la Susiane.

On a retrouvé chez des tribus tibétaines les singuliers usages relatifs aux cadavres et la grande vénération pour le chien, qui distinguent les Erâniens des races de la même famille comme de leurs voisins occidentaux; ils doivent donc avoir emprunté ces pratiques aux premiers habitants de l'Erân méridional.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA RELIGION CHEZ LES WENDES OU LETTO-SLAVES

BIBLIOGRAPHIE. — Consultez pour la bibliographie *J. J. Hanusch*, Die Wissenschaft des Slavischen Mythus, Lemberg, 1842, p. 49-62, mais tout particulièrement *Louis Leger*, Esquisse sommaire de la Mythologie slave, (extrait de la Revue de l'histoire des religions de M. Vernes), p. 22 suiv., Paris, 1882. Les corrections que j'ai pu apporter à ce chapitre sont dues, pour la plus grande partie, à l'esquisse remarquable de ce savant français. — On trouve l'indication des sources russes dans *W. R. S. Ralston*, The songs of the russian people, Londres, 1872 (p. x-xii). — Voyez encore *Ralston*, Russian Folk-tales ; — le même. Khilof and his Fables ; le même, Early russian history, Londres, 1874 et Gottesidee und Cultus bei den alten Preussen, Berlin, 1870. — L'ouvrage de Hanusch, malgré la richesse de matériaux qu'il présente, est inutilisable à raison de sa méthode de comparaison qui n'est ni critique, ni historique. Ralston est un guide bien informé et circonspect, auquel on peut s'abandonner avec sûreté. — Cf. encore *F. J. Mone*, Geschichte des Heidenthums im nœrdlichen Europa, 2 vol., Leipzig et Darmstadt, 1822-1823.

110. **Caractère général.** — Jusqu'à l'introduction du Christianisme, la religion est restée, chez les Wendes ou Letto-Slaves, à un degré de développement auquel sont déjà singulièrement

supérieures les religions védique et ancienne-germanique. Cette religion, inférieure à toutes celles des peuples ariens (indo-européens) qui nous sont connues, est très-probablement plus ancienne qu'aucune d'elles. On y retrouve les germes, aussi bien du polythéisme des Hindous que du dualisme des Persans, mais sans la teinte philosophique qui distingue le premier et le caractère éthique du dernier. La cosmogonie est encore purement mythique ; la lutte entre les êtres divins n'est pas autre chose que celle qui se poursuit entre les forces physiques, et le culte comme la doctrine de l'immortalité s'accordent avec ces traits.

Aux Lettes, qui forment une des deux grandes divisions de la race, appartiennent les Lettes proprement dits, les Lithuaniens et les anciens Prussiens. Les Slaves se divisent en Slaves orientaux et occidentaux. Parmi les premiers, les principaux sont les Russes ; parmi les derniers, les Polonais et Tchèques (Bohêmes et Moraves). Les Slaves de l'Autriche méridionale et de la Turquie d'Europe (Serbes, Bulgares, Croates, etc.) se distinguent, sous l'appellation de Slaves méridionaux, des Slaves orientaux ; cependant, ils offrent avec des derniers une proche parenté. Le nom de Wendes, aujourd'hui limité aux Slaves de la Lusace, semble avoir été, dans les anciens temps, le plus général.

Il est probable que les Letto-Slaves, de même que les Germains, restèrent unis aux Ariens plus longtemps que les Celtes, Grecs et Romains, et qu'ils ont gardé la

religion de ce temps sous sa forme la plus pure, pendant qu'elle prenait chez les Germains un développement indépendant et plus élevé.

Les développements qui suivent donneront la preuve des autres propositions énoncées ci-dessus.

111. **Doctrine de l'immortalité.** — Comme toutes les religions mythologiques, celle-ci repose aussi sur la doctrine des âmes et des esprits, qui n'avait guère dépassé, au sein de cette race, le degré qu'elle offre chez les peuples sauvages. Les âmes, dont les anciens Wendes se faisaient des représentations très-différentes, analogues toutefois à ce qu'on retrouve chez tous les autres peuples, se meuvent librement, restent après la mort quelque temps encore dans le voisinage du cadavre, puis se mettent en route pour le royaume des mânes, qu'il convient de chercher, soit dans le monde souterrain, soit dans une île heureuse située à l'Est, l'habitation du soleil, soit dans le ciel. Le voyage consiste ainsi, tantôt en une navigation sur l'océan du monde, tantôt en un voyage à pied sur l'arc-en-ciel ou la voie lactée, tantôt en l'ascension d'une montagne escarpée et glissante, et l'on prenait grand soin de pourvoir les morts de ce dont ils avaient besoin pour un de ces voyages. L'idée de la rétribution n'avait pas encore été soulevée ; la vie après la mort devait être simplement la continuation de la vie terrestre. Aussi munissait-on les morts de tout ce

qui convenait à leur état, même de femmes et d'esclaves, donnait-on aux non-mariés un conjoint lors des funérailles et se remariait-on rarement. Aux trois conceptions concernant le royaume des morts correspondaient trois usages funéraires différents : l'enterrement qui transportait l'âme dans le monde souterrain, la crémation qui l'emportait au ciel dans la fumée, et l'enterrement ou la crémation dans un bateau qui l'amenait dans l'île du soleil. Mais les âmes des défunts restaient toujours en relation avec les vivants, et, comme on redoutait leur retour, on s'efforçait de les contenter par des fêtes et des sacrifices, et de les écarter par toute espèce de moyens.

On se représente l'âme comme une étincelle allumée par le dieu du tonnerre, comme une étoile (de la même manière que chez les Persans), comme une fumée, un souffle d'air, une ombre, ou comme un animal ailé, soit insecte, soit oiseau, surtout une colombe, une corneille ou un coucou. Le papillon s'appelait même une petite âme (*dushichka*). Elle apparaît aussi sous la forme d'une souris, comme cela se voit chez d'autres peuples; la voie lactée s'appelle le sentier des souris.

Le ciel se nomme *Rai* (en lithuanien *Rojus*, comp. le sanscrit *raj*, c'est-à-dire être clair, être blanc), le monde souterrain *Peklo*, qui est même devenu un dieu chez les anciens Prussiens. Ce n'est que plus tard, sous l'influence chrétienne, qu'il devint l'enfer. Selon M. Leger, l'idée elle-même exprimée par ce mot serait chrétienne. Le monde des morts s'appelle aussi *Nava*,

un nom qui n'est pas encore suffisament expliqué mais qu'on a mis en relation avec l'idée de la navigation (navis, ναῦς).

La crémation et l'enterrement se trouvent tous deux conjointement chez les Slaves comme chez tous les Ariens ; les différentes conceptions du royaume des morts sont en relation avec ces deux pratiques

Chez les anciens Prussiens et les Lithuaniens, on trouve les mêmes usages.

112. **Doctrine des esprits.** — La doctrine des esprits, dont celle des anciens Russes peut servir d'exemple, est particulièrement riche chez les Letto-Slaves. On y distingue les démons en esprits de la maison, de l'eau, des bois et de l'air. Les esprits de la maison sont proprement des esprits du feu et jouissent, sous ce double caractère, d'une grande vénération. L'esprit domestique veille sur la maison et ses habitants, sans en excepter les animaux, et les protège, partage en tout leur sort, est généralement bienveillant ou, lorsqu'il s'irrite, se laisse promptement apaiser; mais, si on le néglige absolument, fait voir qu'il est un esprit puissant, et qu'il gouverne, non-seulement le feu terrestre dans ses effets bienfaisants, mais encore la foudre elle-même. Toutes les propriétés de l'eau, sa force fécondante et destructrice, sa beauté trompeuse et sa mystérieuse profondeur, son pouvoir magique qui met en mouvement la roue du moulin, sont personnifiés dans les belles *Rusalkas* et dans leurs compagnons

masculins ; toutes les terreurs de la forêt et les dangers qui y menacent les voyageurs, le sont à leur tour dans les démons des bois, qui sont naturellement en même temps les esprits de la tempête. *Koshchei*, le génie de l'hiver, est un être très-méchant, et cela n'est pas moins vrai des maladies contagieuses, qui errent partout sous la forme de vieilles femmes ou d'hommes à l'aspect repoussant, non plus que de la masse des magiciens et des sorcières, qui deviennent souvent des loups-garous pendant leur vie, et, après leur mort, des vampires altérés de sang. Tous ces éléments sont purement animistes ; la démonologie slave ne se distingue à son avantage de celle des peuples sauvages que par le vêtement poétique qui la recouvre. Toutefois, la crainte que l'on nourrit à l'égard des esprits et les sacrifices souvent coûteux qu'on leur offre, prouvent qu'il n'y a pas là une pure poésie, mais une foi religieuse.

Domovoy (*doma* = maison), l'esprit domestique, était dans le rapport le plus étroit avec le foyer domestique et devait être, en cas de changement d'habitation, transporté avec beaucoup de cérémonies dans la nouvelle demeure. Il prend souvent la figure du maître de maison. Ccpendant, il se trouve partout où il y a du feu, jusque dans l'éclair. Le chant du coq, animal qui lui est consacré, met en fuite tous les esprits, excepté lui. Seul, le Domovoy de sa propre maison se comporte amicalement ; les Domovoys étrangers sont jaloux et dangereux.

Aux *Vodyanuie,* esprits des eaux, appartiennent les Rusalkas (*rus*, en ancien Slave = rivière, *rosa*, rosée, latin *ros*), les *Vilas* des Serbes que les Bulgares nomment Joudas, Divas ou Samodivas, très-redoutées à cause de leurs propriétés mensongères et solennellement chassées pendant l'été. *Tsar Morskoi,* le roi des eaux, avec ses belles filles-cygnes, était à la tête de ce monde.

Les esprits des bois *Lyeshie*, dont l'idée et le caractère rappellent beaucoup Pan et les satyres, n'ont rien de commun avec les nuages, avec lesquels certaine école mythologique veut les mettre en relation. Ils sont également dieux des vents, et cela résulte de ce que la tempête est considérée comme leur cortège nuptial, et le tourbillon comme leur danse de noce.

Le génie les champs est la Poludnitsa, l'esprit du Midi. Outre Koshchei, les Russes personnifient l'hiver dans la *Baba Jaga*. Chez les Slaves occidentaux, la déesse de l'hiver et de la mort s'appelle *Morena*.

Le Domovoy se contente de petits sacrifices domestiques ; mais l'esprit du ruisseau du moulin réclame le premier essaim d'abeilles, et les autres esprits des eaux un cheval, les esprits de la forêt une vache, tous une portion de la récolte. Dans les anciens temps, on leur offrait certainement aussi des victimes humaines.

113. **Doctrine des dieux.** — Toutefois, la religion n'est pas restée stationnaire à ce point de développement chez les Wendes eux-mêmes. Outre ces esprits, ils connaissaient et vénéraient aussi des divinités positives, élevées au-dessus de la nature, lesquelles portent dans la langue des Lettes le nom de *Dêwas*, et dans celle des Slaves

le nom de *Bogu*. A leur tête, ils plaçaient, seuls parmi tous les peuples de leur race, le dieu du tonnerre *Perun* ou *Perkuns*, qu'on a identifié à tort au Parjanya védique, le dieu qui, avec ses traits brûlants, frappe si fort les démons, que leur sang coule en fleuves de leurs blessures sur la terre. Perun signifie le frappeur. En son honneur on entretenait perpétuellement un feu de bois de chêne, et on lui sacrifiait des animaux et même des victimes humaines. Chez les Lithuaniens et les anciens Prussiens, il avait deux autres dieux à ses côtés comme ses égaux, dont l'un, *Patrimpo*, doit avoir été un dieu solaire, joyeux et bienfaisant, l'autre, *Pecollos*, le dieu du feu solaire caché dans le monde souterrain, tous deux, sans aucun doute, indigènes, et non empruntés à quelque autre origine. Les Slaves avaient un grand nombre de dieux solaires, la plupart masculins comme *Dazhbog*, le dieu du jour, fils de *Svarog*, le dieu du ciel (*Svarozhich*), *Stribog*, aïeul des vents, associé à *Lada*, contre-parties de Freyr et Freya, et présentant le même caractère que ces divinités germaniques ; l'un féminin, l'épouse de l'infidèle dieu de la lune et la mère des étoiles, qui appartient à une autre formation mythologique. Ils offraient encore leurs hommages à des divinités du feu, dont l'une, *Ogon*, porte le même nom que l'Agni védique, l'autre, *Kuznets*, est une espèce de Vulcain, un forgeron habile, et en même temps un héros qui détruit les démons, et

à une quantité d'autres êtres divins. Parmi ces derniers, il convient encore de nommer l'esprit de la vie (en polonais *'Zywie*, en russe *Jiva*), incarné dans le coucou, *Volos* ou *Veles*, dieu des troupeaux, *Kupalo*, dieu du solstice d'été, auquel on doit les fruits de la terre, *Jarylo*, l'ardent, dieu de la génération. Le dieu principal des Slaves de l'Elbe et de la Baltique était *Svantovit*, divinité de l'atmosphère et des vents. A côté de lui on adorait un dieu à trois têtes, *Triglav*, qui régnait sur le ciel, la terre et les enfers, et plusieurs dieux guerriers, comme *Radigost*.

Dewas signifie en lithuanien dieu ; mais la signification défavorable que ce mot a reçue chez les Perses s'attache déjà chez les Lettes au mot *deiwys*, idoles, revenants. Bogu est le sanscrit *bhaga*, en bactrien *bagha*, en ancien persan *baga*, de la racine *bhaj* (bacrien *baz*), partager, distribuer. Dans l'usage qu'ils font de ce mot, les Slaves se rencontrent encore plus étroitement avec les Perses qu'avec les Hindous.

Quelques savants estiment que le dieu Perun a été emprunté aux Scandinaves. Mais, chez ces derniers, ce dieu, sous le nom de *Fiœrgyn*, n'occupe qu'un rang très-inférieur, et encore est-il plutôt féminin que masculin. S'il y a eu emprunt quelque part, l'originalité ne se trouve pas ici du côté des Germains. La même observation s'applique à la triade lettienne, à laquelle on a voulu quelquefois attribuer une origine gothique. Mais comment expliquer en ce cas les noms purement lettiens de ces divinités ? (Comp. *Gottesidee und Cultus der alten Preussen*, p. 39 ss.) Patrimpo,

le joyeux dieu de la récolte, et Pjecollo, celui qui fait mûrir le grain, sont deux divinités solaires ; mais le dernier habite le monde souterrain et est le dieu de la mort, rôle qu'il remplit également dans le beau mythe lithuanien de *Nijola* (la Cora-Proserpine letto-slave). Son nom, chez les Russes celui du monde souterrain lui-même, dérive de *pjec*, cuire au four, chauffer. en sanscrit *pac* , brûler, faire mûrir. Je mettrais volontiers le nom de Patrimpo en rapport avec le sanscrit *trimp* (de trip), jouir jusqu'à satiété.

Svarog, comp. le sanscrit *svarga*, le ciel.

Stribog, et son épouse Lada, la grande déesse, sont, de même que Freyr et Freya, les dieux de l'amour, du mariage et de la fécondité.

Il se peut que les Slaves baltiques aient adoré un dieu noir Zcerneboh (Tcherny Bog), mais le prétendu dualisme des Slaves, qui auraient opposé à un dieu noir un dieu blanc (Belboh, Byel bog), paraît être une invention moderne (Leger).

114. La vie religieuse. — Autant que nous le savons, la théorie des relations entre l'homme et les puissances supérieures s'est arrêtée également à un degré de développement très-peu élevé, au moins chez les Slaves. Les conjurations auxquelles ils croyaient, les amulettes qu'ils portaient pour lier ou écarter les esprits, les oracles particuliers par lesquels ils essayaient de pénétrer l'avenir, appartiennent tous à la conception animiste de l'existence. La même réflexion s'applique, jusqu'à un certain point, à leurs fêtes, dans lesquelles perçait encore l'intention magique, et où

la vie physique était à peine relevée par une pensée morale, à côté des éléments poétiques et dramatiques qui l'ornaient. Les sacrifices (*obiet*, c'est-à-dire promesse faite aux dieux) sont les mêmes que chez tous les autres peuples de l'antiquité; les sacrifices humains, quoique rares, qu'on rencontre cependant chez les Slaves baltiques et les Russes, témoignent d'un degré peu élevé dans la civilisation de ces peuples. Les Slaves orientaux ne semblent avoir eu ni temples, ni prêtres, seulement des emplacements consacrés et des sages, hommes et femmes, sortes de sorciers et de sorcières, qui avaient pouvoir sur les éléments et en même temps prophétisaient.

La branche lettienne était un peu plus avancée. Au moins les Lithuaniens possédaient-ils une classe de prêtres, et les Vieux-Prussiens même une espèce de grand-prêtre, qui vivait à part dans un lieu sacré, entouré des images voilées des dieux, et qui, de sa retraite, donnait ses ordres par le moyen des prêtres qui lui étaient subordonnés. Les Slaves baltiques avaient même des temples magnifiques.

Les amulettes, composées de toute espèce de substances magiques, avaient toujours la forme d'un nœud, d'une serrure, ou d'un filet, *nauzui,* mot qui se rattache à *uzui* lier et *uzit'*, assujettir, évidemment des fétiches destinés à retenir l'esprit protecteur de la propre maison et à écarter les esprits ennemis. Les oracles, tant ceux par lesquels on cherchait à savoir le temps à

venir et la qualité de la récolte que ceux dont on attendait la connaissance de l'issue de la guerre ou de sa propre destinée, avaient le caractère d'un tirage au sort, procédés accidentels et magiques qui appartiennent bien authentiquement à l'animisme. On attribuait aux fêtes également un pouvoir magique à l'égard des éléments, par exemple l'action d'arroser une jeune fille revêtue de feuillage lors de la fête d'été des Serbes, « afin que les femmes célestes (les esprits des nuages) donnassent de la pluie, » comme ils disaient. Chez les Slaves orientaux, cette fète avait encore un caractère de bacchanales et même de débauches phalliques.

Chez eux, le chef de la famille ou de la tribu offre des sacrifices pour tous sous un arbre sacré, de préférence un chêne, ou sur la rive d'une eau courante. Mais le *Vyedun*, le sorcier, à la lettre le savant (*vyedat'*, savoir) et surtout la *Vyeshchaya Zhena,* la femme sage, étaient tenus chez eux en grand honneur, tout au moins en temps de prospérité.

Le grand-prêtre des anciens Prussiens portait le nom de *Kriwe* ou *Griwe* (de *Krych*, cacher ?) et habitait un endroit appelé *Romowe* (*rozmowa,* conversation ?). où les morts, eux aussi, devaient passer dans leur voyage.

CHAPITRE CINQUIÈME

LA RELIGION CHEZ LES GERMAINS

BIBLIOGRAPHIE. — Consultez pour la bibliographie *K. Simrock*, Handbuch der Deutschen Mythologie mit Einschluss der Nordischen, 3e édit., Bonn, 1869, p. 7 suiv. — *S. Mœbius*, Catalogus libr. isl., Leipzig, 1856. — Le même, Verzeichniss der islændischen Litteratur, Leipzig, 1880.

Editions des Eddas. — L'ancienne Edda par *H. Luening*, Stuttgard, 1859 ; — *S. Bugge*, Christiania, 1867 ; — *S. Grundtvig*, 2e édit., Copenhague, 1874. — La nouvelle Edda par *Egilsson*, Reikiawik, 1848 ; — *Th. Jonsson*, Copenhague, 1875. — La deuxième grande édition aux frais de la fondation Arnamagnéenne a paru de 1848 a 1880.

Traductions. — En danois (ancienne Edda) par *Winckel-Horn*, Copenhague, 1869 ; — *H. G. Mœller*, Copenhague, 1870. — En anglais par *Thorpe*, Londres, 1866 ; (nouvelle Edda), en anglais par *R. Andersson*, Chicago, 1880 ; des deux Eddas, en allemand par *Simrock*, Stuttgard, 1863. Cf. traduction française par *Du Puget*, dans Bibliothèque étrangère, 1839-1840.

Mythologie allemande et norroise. — *K. Simrock*, Handbuch d. D. Mythologie, etc., Bonn, 1869, ouvrage excellent à maint égard et qu'on peut, dans l'ensemble, consulter de confiance.

Mythologie norroise. — *Finn Magnussen*, Lexicon mythologicum, Copenhague, 1828. — Différentes esquisses de mythologie norroise écrites en danois ou norrois par *Grundtvig*, (3e édit., 1870), *Petersen* (1863), *Munch*, (1854-1880). —

L. S. P. Meyboom, De Godsdienst der oude Noormannen, Harlem, 1868. — *Thorpe*, Northern Mythology I-III, Londres, 1851-1852. — Les derniers temps ont vu naître entre les savants une vive querelle touchant les sources de la mythologie norroise. Ce conflit s'est élevé à l'occasion des publications de *A. Chr. Bang*, Vœluspaa og de Sibyllinske Orakler (Recueil de l'Académie des Sciences à Christiania, 1879), traduction allemande de *J. C. Pœstion* à Vienne, 1880, — et de *S. Bugge*, Studier over de nordiske Gude og Heltesagns oprindelse, Christiania, 1881-82, — traduction allemande de *O. Brenner*, Munich, 1881-82. — Le premier de ces savants s'est efforcé d'établir que le fameux poème de la Voluspà dans l'ancienne Edda a été entièrement composé d'après les oracles sibyllins chrétiens et qu'en conséquence on n'en saurait tirer aucun renseignement sur la foi populaire de l'ancienne population norroise. Bugge, de son côté, l'éditeur et l'interprète bien connu de l'Edda, défend cette thèse, qu'une portion très importante des mythes et légendes norroises n'est pas autre chose qu'une défiguration des traditions gréco-romaines et juives-chrétiennes, que les Normands auraient recueillies principalement auprès des Irlandais et des Anglais au temps des guerres des Vikings et qu'ils auraient apportées dans les régions septentrionales. Les vues de Bugge ont été approuvées par *Henry Sweet*, dans Records of the Philolog. Society's Proceedings, 21 novembre 1879 et *K. Maurer*, dans Sitz. Ber. Münch. Akad. d. Wissensch., 6 décembre 1879; il a rencontré entre autres comme contradicteurs *G. Stephens*, dans Aarbœger f. nord. Oldkyndelighed og Hist. 1883 (édition anglaise: Prof. S. Bugge's Studies on northern mythology, Londres, 1884) et *B. Symons*, dont l'étude courte, mais solide, a paru dans la revue hollandaise De Gids, 1883, nº 7. Bang a été suffisamment réfuté par *V. Rydberg*, dans Nord. Tidskr. f. Vetenskab, 1881, p. 1 suiv. et 113 suiv. A consulter également la critique qu'a présentée *E. Beauvois* des travaux de Bugge et de Bang dans Revue de l'histoire des religions de M. Vernes (Bulletin de mythologie scandi-

nave, 1881, t. IV, p. 54 suiv.) Je ne saurais pour ma part accepter aucune de ces deux hypothèses, qui me paraissent à moi aussi reposer sur des suppositions non justifiées et que je trouve en outre invraisemblables en elles-mêmes.

Mythologie allemande. — L'ouvrage qui continue d'être le fondement de l'étude de la mythologie allemande est toujours celui de *Jacob Grimm*, Deutsche Mythologie, 2 vol., 3e édit., Gœttingue 1854. Il contient une grande richesse de matériaux et définit d'une manière généralement juste le caractère des principales divinités. Les mythes sont parfois plutôt interprétés poétiquement qu'exactement expliqués. Grimm a eu, d'autre part, le tort de considérer et d'utiliser comme une des sources de la foi populaire des dieux Germains beaucoup d'éléments qui n'appartiennent pas à la mythologie, tels que fables originaires de l'Orient, traditions historiques, légendes du moyen-âge chrétien, etc. Il ne pouvait pas encore faire l'application de la méthode comparative parce que la fausse méthode de Creuzer et autres en inspirait la répugnance et que, d'autre part, la mythologie védique ou ancienne-arienne n'était pas encore connue, ou tout au moins n'avait pas été suffisamment étudiée. — La méthode comparative de Kuhn a été principalement appliquée à la mythologie allemande par *Mannhardt*, Germanische Mythenforschungen, Berlin, 1858. — (Voyez encore *Mannhardt*, Wald-und Feldkulte, I, Berlin, 1875 ; II, 1877. — *H. Pfannenschmid*, Das Weihwasser in heidnisch-und christl. Cultus, Hanovre, 1869. — Le même, Germanische Erntefeste im heidn, und christl. Cultus, 1878.) — *W. Müller*, Geschichte und System der altdeutschen Religion, Gœttingue, 1844. — *J. W. Wolf*, Beitræge zur deutschen Mythologie, Gœttingue, I, 1852 ; II, 1857. — *Pfæhler*, Handbuch d. deutschen Alterthuemer, 3e édit., Bonn, 1869. — *Ad. Holtzmann*, Deutsche Mythologie, herausgg. von *A. Holder*, Leipzig, 1874. — En français, *Rod. Reuss*, Germains (Religion des anciens), article dans l'Encyclopédie de Lichtenberger, Paris, 1878. — *Karl Wieseler*, Untersuchungen zur Geschichte und Religion d.

alten Germanen in Asien u. Europa, Leipzig, 1881; l'auteur suit dans ses comparaisons une méthode qui ne mérite à coup sûr point le nom de méthode. On ne saurait trop mettre le lecteur en garde contre les hypothèses étranges de cet ouvrage, dépourvu de toute critique.

Mythologie néerlandaise.—*L. Ph. C. van den Bergh*, Prœve van een kritisch Woordenbœk der Nederland. Mythologie, Utrecht, 1846.

Un grand nombre de documents ont été accumulés au cours de ce siècle sur les mythes, légendes et fables populaires de l'Allemagne, rangés par provinces ou par catégories. Nous nous bornerons à citer ici : *Gebr. Grimm*, Deutsche Sagen, Gœttingue, 1816; — les mêmes, Kinder-und Hausmæhrchen.

115. **Caractère général. Les Eddas.** — La religion s'est élevée à une beaucoup plus grande hauteur chez les Germains que chez les Wendes, ce que l'on doit attribuer aux dons plus riches de leur race plutôt qu'à l'influence d'une civilisation plus avancée. De quoi il faut rapprocher ce fait que, parmi toutes les religions ariennes, à l'exception peut-être de la religion celtique, il n'en est pas une qui s'éloigne autant de celles de la même famille en ce qui concerne le nom des divinités principales, que la germaine précisément. C'est de la religion persane que sa doctrine se rapproche le plus; elle se montre, d'autre part, comme celle-ci, inférieure à la religion védique en ce qui touche la spéculation philosophique, bien que, comme celle-ci encore, elle la dépasse par sa valeur morale. Elle nous est principale-

ment connue par les deux Eddas, dont la plus ancienne est une collection d'hymnes antiques, la plupart mythologiques, et la plus récente renferme des traditions en prose, auxquelles sont joints également des fragments d'anciens poèmes. Les Eddas sont les sources pour la religion des Scandinaves ou Normands, de laquelle celle des Germains proprement dits ne diffère pas essentiellement. La connaissance de la mythologie allemande doit être puisée principalement dans les traditions orales.

La supériorité de la religion germanique sur celle des Slaves éclate en ceci, qu'elle ait fait tellement plus avec les mêmes éléments. L'idée fondamentale de toutes les religions ariennes est celle de la lutte entre les dieux supérieurs qui dominent la nature et les puissances physiques brutales, particulièrement entre la lumière et les ténèbres. Ce dualisme se manifeste avec plus de force que chez les autres peuples chez les Letto-Slaves, les Germains et les Perses ; cependant, tandis que, chez les premiers, il est resté purement physique, les deux derniers seuls, et chacun d'eux d'une façon originale, lui ont donné un caractère moral, et ont, pour ainsi dire, fait de ce conflit un drame magnifique,

La plus ancienne Edda *(grand'mère*, ici toutefois dans un sens spécial, comme la gardienne de la poésie antique) est attribuée à Saemundr le sage et se nomme en conséquence, *Edda Saemundar hins fróda;* la plus récente a été composée et rédigée par Snorri, fils de Sturla, d'où son appellation de *Edda Snorra Sturlusonar*. Une des meilleures traductions est celle de

Simrock (3e édition, Stuttgard et Tubingue, 1863). Meyboom en a traduit plusieurs hymnes dans son *Godsdienst der Noormannen*. Voyez aussi la traduction en anglais de quelques parties de l'Edda ancienne, par Morris et Magnússon, dans la *Story of the Volsungs and Niblungs*. Londres, 1870. On peut se faire une idée de tout le travail qui reste encore à faire pour la critique et l'interprétation correcte des Sagas eddiques, entre autres, par l'importante dissertation de Barend Symons, *Untersuchungen über die sogenannte Vœlsunga Saga*, Halle, 1876.

116. **Doctrine des dieux.** — Il ne manque pas entièrement dans le panthéon germanique de noms empruntés à l'antiquité arienne; mais ces noms sont peu nombreux, et les dieux qui les portent n'occupent dans le système qu'une place secondaire. L'antique Dyaus revit encore dans *Tyr*, le dieu du ciel pour quelques tribus encore, mais que le système de l'Edda rabaisse singulièrement, puisqu'il en fait le dieu de l'épée et de la guerre fratricide. Chez les peuples scandinaves et la plupart des Germains le pouvoir suprême appartient à *Odhinn* et à son fils *Thôrr*, divinités purement germaniques. L'antique nom commun qui désignait les divinités, Deva, n'est pas complètement oublié, mais a dû cependant faire place aux appellations plus usuelles d'*Aesir* et de *Vanir*, qui se rencontrent exclusivement chez les Germains. Les divinités appartenant à ces catégories, dont l'origine remonte probablement à différentes tribus,

et qui n'ont été réunies que par la suite, combattent les forces physiques sauvages de la nature, lesquelles sont représentées comme des géants. Ceux-ci, sous le nom de *mangeurs* (*jœtunn*) ou d'*altérés* (*thurs*), étaient adorés comme des puissances violentes et effrayantes, auxquelles on offrait jusqu'à des victimes humaines. Cependant, ils n'étaient dans le principe ni bons ni mauvais ; mais on arriva par degré, et d'une façon de plus en plus précise, à les regarder comme des êtres méchants, ennemis des dieux bons. Entre eux et les Aesir et Vanir se placent les *Elfes*, divisés en trois classes, dont deux se composent principalement des nains. Ce sont probablement les démons inférieurs et les moins redoutés d'une période précédente ; ils jouent souvent, en conséquence, un rôle malfaisant, bien qu'ils soient en paix avec les dieux. On leur offre aussi des sacrifices comme aux dieux et aux géants.

Tyr (génitif *Tys*, gothique *Tius*, ancien haut-allemand *Zio*) est le Dyaus védique, le Zeus grec. Dans les mots composés, il a souvent la valeur générale de *dieu*. Chez les Semnones ou Souabes, il est encore le dieu du ciel, chez les Scandinaves, le dieu du glaive et de la guerre contre nature ; mais ce glaive était à l'origine l'éclair, et cette guerre, le combat contre les puissances célestes.

On a encore pensé reconnaître dans les *Elfen* les *R*ibhavas védiques, et dans les *Maren* les Maruts védiques ; mais, pas plus que Tyr, ces êtres ne sont placés au premier plan du panthéon germanique.

Le pluriel *tivar* (dieux), qui se rencontre en un petit nombre d'endroits, correspond au védique *deva*. Les *Aesir* (*As*, pluriel *Aesir*, gothique et ancien haut-allemand, *Ans*) sont généralement expliqués par *les poutres*, ceux qui supportent l'univers, ce qui me semble fort douteux. Il est beaucoup plus probable, d'après l'opinion qu'a bien voulu nous communiquer le Dr Kern, que ce mot, dont la forme primitive est *ansu*, se rattache à l'éranien *anhu* (et ainsi également aux Ahuras et Asuras), et signifie, en conséquence, les *êtres*, les *esprits*. Les *Vanir* sont à l'origine les eaux, et par suite, également les *beaux*, les *aimables*; comparez Vénus.

Les trois classes des Elfes sont les *Liœs-Alfar* (liœs = lumière), les *Svart-Alfar* (svart = noir) et les *Dœck-Alfar* (dœck = ténébreux); les deux dernières catégories habitent la terre, et c'est à elles qu'appartiennent les nains. Les sacrifices offerts à ces personnages prouvent qu'il n'y a pas là de simples produits de l'imagination poétique, mais des êtres, à l'existence et au pouvoir desquels on croyait.

117. **Les principaux dieux.** — Par l'union des Aesir et des Vanir, par l'élévation de simples attributs des dieux à une existence indépendante, et par d'autres causes encore, le polythéisme germanique a constamment accru sa richesse; mais il n'est certainement pas issu, comme quelques-uns le prétendent, du monothéisme. Ce n'est qu'à une époque plus récente qu'il s'en est rapproché en représentant le dieu suprême comme Père universel. Fort au-dessus des autres Aesir s'élèvent *Odhinn*, *Thôrr*, et, dans le principe, égale-

ment *Loki.* Odhinn ou *Wodan*, qui, en tant que dieu physique, personnifiait l'air violemment agité, le souffle qui traverse l'univers, est considéré, en tant que dieu qui domine la nature, comme le patron belliqueux des princes et des héros, qu'il rassemble après leur mort dans le *Walhalla;* il est enfin élevé au rang de roi des dieux, de Seigneur de la terre et de Dieu de l'esprit. Thôrr ou *Donar*, l'*A*sa par excellence, avec son marteau merveilleux *Miœlnir*, — comme l'indique son nom germanique, le dieu du ciel tonnant, — était, en cette qualité, le dieu d'été qui combat et vainc les redoutables puissances de l'hiver; il devient, en tant que protecteur de l'agriculture, le dieu du peuple et des travailleurs, spécialement le dieu de la civilisation. Loki, le dieu du feu, est, dans les anciens mythes, très-étroitement uni à ces deux divinités principales, si bien qu'il forme avec eux une triade et qu'il combat à leurs côtés les géants de l'hiver, qu'il trompe le plus souvent. Il devait, dans la suite, prendre une signification entièrement différente. Le principal des Vanir était *Freyr* ou *Fro*, le seigneur, le dieu du ciel transparent, origine de la vie et de la fécondité, et, en conséquence, dans le système auquel il appartenait proprement, le créateur. Après sa réunion avec les Aesir, il devient le dieu de la paix et de l'amour. Parmi les déesses, lesquelles diffèrent peu entre elles, l'Asynia *Frigg*, la belle (sanscr. *prîya*) épouse d'Odhinn, et la Vana *Freya*, la

Dame, sœur de Freyr et fille de *Njœrdr*, le dieu de la mer, sont au premier rang. A l'origine elles étaient identiques : la même déesse dans deux systèmes différents. Après la réunion des Aesir et des Vanir dans un même panthéon, on commence par les distinguer, mais par la suite, Freya supplante entièrement Frigg et prend même sa place comme compagne d'Odhinn. Originairement, personnification des eaux célestes et, par conséquent, associée à la lune, elle devient déesse de la beauté, de la fécondité et de l'amour. Dans la doctrine des trois *Nornes* ou déesses du destin se cache une pensée profonde, qui se retrouve chez les Grecs sous la figure des Moires et chez les Romains sous celle des Parques.

Alfœdhr (père universel), originairement (déjà Hrafnag. 1) surnom d'Odhinn. — Odhinn (ancien haut-allemand *Wuotan*, nouvel allemand *Wodan*, frison *Wœda* de *watan* (meare, traverser, passer à gué), en connexion avec les mots allemands *wuth* (courroux) et *muth* (courage). — Thôrr (pour Thonar, Thonr ?) ancien haut-allemand *Donar*, est le *Asabrâgr*, le prince des Aesir. Sa conception renferme des éléments non ariens (touraniens), tels que le surnom *Atli* ou *Etzel* (Attila), c'est-à-dire grand-père. — Loki, que Simrock rattache à *Lux*, λεύχος, sanscrit *lûg*, et Grimm à *lukan* (fermer, serrer), semble, comme l'indiquent ses noms de *Loftr* et de *Lodhur*, avoir été un dieu du feu caché dans l'air. Dans le mythe où il joue le géant de l'hiver avec son cheval *Svadilfari* (le vent froid), il est la chaude brise du printemps, qui cause le dégel.

La triade des dieux suprêmes correspond d'une façon remarquable aux trois principaux héros de l'épopée finnoise, par conséquent aux trois principales divinités finnoises. Mais l'originalité est du côté des Germains.

La signification du nom des *Nornes* est incertaine. Elles sont au nombre de trois : *Urdhr*, le passé ; *Verdhandi*, le présent ; *Skuld*, l'avenir. Il en est autrement des Moires grecques, où domine l'idée de mort (μόρος, mors), et des Parques romaines, où domine la pensée de la production (partus). Les Nornes sont les exécutrices de la destinée : *Scœp* (comp. l'allemand *schaffen*, créer), *œrlœg* (destinée, subsistant dans le hollandais *oorlog*, qui signifie guerre).

118. **Caractère moral.** — Le caractère moral de la religion des Germains ressort, entre autres, de l'histoire de l'*A*sa Loki et de la déesse *Hel*. Le premier déchoit du rang qu'il occupait jadis aux côtés des deux dieux suprêmes, tombe de plus en plus et finit par devenir un être malfaisant. En tant que dieu du feu, il ne fallait point se confier en lui ; si bienfaisant qu'il pût se montrer, il était en même temps dangereux et traître. Si la chose ne causait aucun scandale tant que les mythes restaient à l'état de pur naturalisme, lorsqu'on essaya de dégager les Aesir de la nature et de soumettre leur caractère à une mesure morale, Loki devait déchoir et finalement être rejeté. Hel eut le même sort, bien qu'elle ne représentât pas à l'origine autre chose que le monde souterrain obscur, à parler exactement le crépuscule, aussi

bien lumière que ténèbres, la déesse de la mort et de la vie.

D'abord frère, puis ami intime d'Odhinn, c'est Loki qui, par ses tours, met quelquefois les Aesir dans des situations périlleuses, d'où il sait toujours les tirer par ses ruses. S'il conseille une alliance avec le géant de l'hiver, l'architecte (Smidhr, *Vind og Veder*, vent et orage), avec son cheval Svadilfari, qui doit mener les dieux à leur perte, il sait la rendre illusoire; s'il conduit Idhunn à Thrymhem, il l'en ramène, et y retourne pour rapporter le marteau dérobé à Thôrr.

Cependant, lorsqu'on commença à transporter sur le terrain moral ce qui n'était que la lutte des puissances de la nature, Loki devint le père des puissances de la destruction, du loup Fenrir, du serpent de Midhgardh et de Hel, et c'est lui qui pousse au meurtre de Baldr. Il injurie les dieux comme étant leur mauvaise conscience, il est poursuivi, chargé de chaînes ; il s'échappe dans une dernière lutte, pour finir par succomber entièrement. Son mythe est absolument le pendant de celui de Prométhée, lequel a été toutefois retravaillé dans un sens absolument opposé, avec sympathie pour le héros.

Hel (gothique *halja*, qu'on a rapproché du sanscrit *kâlî*, la noire) a une signification également ambiguë en tant que crépuscule ; mais, plus on remonte dans l'antiquité, plus la place qu'elle occupe dans le panthéon germanique est élevée.

119. **Le drame du monde.** — Le caractère moral de cette religion n'apparaît cependant dans

toute sa clarté que dans la description du grand drame universel dont l'ensemble, ainsi qu'un certain nombre de traits particuliers, s'accorde avec la religion persane, et, de même que cette dernière, repose sur d'anciens mythes naturalistes. En voici le sommaire : Au commencement, règnent partout l'innocence et l'insouciance. Mais le mensonge et le péché font bientôt leur apparition et se glissent jusque dans le cercle même des dieux. Ceux-ci, sans doute, sont chaque fois victorieux dans la lutte contre les géants ; mais l'introduction des géantes dans leur communauté, la naissance de monstres violents, enfants de Loki, ses faussetés et ses tromperies, tout cela constitue les signes précurseurs d'une destruction prochaine. La mort de Baldr, le meilleur et le plus sage des Aesir, un des malheurs amenés par Loki, est le véritable pivot du drame, car cet événement montre que les dieux sont mortels. Le dieu mauvais et les monstres dangereux sont pour quelque temps soumis et enchaînés, mais ils finissent par briser leurs liens. Le « crépuscule des dieux » (*Ragnarœk*), c'est-à-dire le renversement de toutes les institutions et de toutes les règles, commence. Pendant trois années durent, avec l'hiver, les fureurs d'une guerre contre nature. Les dieux luttent contre les forces réunies du froid, du feu et des ténèbres, et succombent avec leurs adversaires dans ce combat. Cependant, tout revient à la vie : d'une part, les principaux Aesir, maintenant purifiés et dépouillés

de toute souillure ; de l'autre, les hommes, qui cessent d'être assujettis aux misères de l'existence; enfin, la force végétative de la terre. Baldr revient du monde souterrain, et, sous la domination du dieu suprême, quoique innommé, tous mènent dans le monde renouvelé une vie d'insouciance et de paix.

On voit le fonds naturaliste ressortir encore avec clarté ; les Germains, eux aussi, comme tous les anciens peuples, n'établissaient aucune différence précise entre le bien et le mal, moral ou physique. Mais il est du plus haut intérêt pour la connaissance du développement de la religion, de voir comment, chez les Germains et les Perses, d'une manière absolument indépendante et au sein de chaque peuple selon son caractère, les mêmes mythes naturalistes ont subi une transformation morale ; comment ainsi, bien que les formes restent encore les mêmes, la religion se développe avec le peuple.

Le mythe parle de trois *Thursines* (géantes) qui furent admises dans le cercle des Aesir et devinrent ainsi la première cause de leur perte. Ces trois personnages ne sont pas les trois Nornes (comme le veut Simrock), mais *Angurbodha*, *Gerdha* et *Skadhi*, les femmes de Loki, Freyr et Njördhr. On a là-dessous à l'origine : 1° un mythe du tonnerre (Loki, le dieu du feu, donne naissance avec Angurbodha, la « messagère de la crainte, » la nuée orageuse, à Fenrir et à Hel, c'est-à-dire aux ténèbres et au serpent de Midhgardh, l'averse) ; 2° un mythe du coucher du soleil (Freyr, le dieu du soleil, tombe dans les bras de Gerdha, la mer

qui forme la ceinture de la terre); 3° un mythe de l'hiver (Njördhr, le dieu de la mer, marié à Skadhi).

Baldr est *Bäldäg*, le dieu brillant du jour, *Hœdhr*, son frère aveugle, qui le tue, est, à l'origine, un dieu des ténèbres.

Ragnarök: Grimm traduit ce mot par *Gœtterdæmmerung* (crépuscule des dieux); on l'interprétait auparavant par « *elementorum dissolutio*, » en connexion avec *aldar log*, « *ruptura sæculi.* » C'est proprement le renversement ou la dissolution de l'ordre et des pouvoirs régulateurs dans la nature et dans le monde. Tous les principaux Aesir prennent part au combat, et chacun a son adversaire propre, dont il triomphe, bien qu'il finisse à son tour par succomber, lui aussi, dans la lutte. Odhinn contre Fenrir, Tyr contre Managarm, Thôrr contre le serpent de Midhgardh, Heimdall contre Loki. Seul Vidhar, le dieu de la forêt et de la résurrection, survit à Fenrir, lequel il tue.

Les mêmes mythes qui, dans le principe, n'exprimaient pas autre chose que la lutte de la lumière contre les ténèbres, de la nuit et du jour, et qui avaient été par la suite appliqués au changement des saisons, ont été ici réunis en un ensemble, appliqués au cours général du développement du monde, et, comme ç'en était la conséquence nécessaire, en même temps relevés par l'introduction d'une vue morale.

120. Culte. — Venue du christianisme. — Il est remarquable que, tandis que la doctrine de la divinité chez les Germains dépasse d'une si grande hauteur celle des Letto-Slaves, leur conception de l'âme, leur foi en l'immortalité et leur

culte, soient à un niveau presque aussi bas que chez ces derniers. L'idée qu'ils se font de l'âme et de sa destinée après la mort est encore en grande partie animiste, bien que la notion d'une rétribution après la mort ne fasse pas entièrement défaut. Les pratiques magiques étaient encore très générales. Le culte était dans l'ensemble très grossier; les sacrifices humains eux-mêmes ne sont pas rares. Ce culte se célébrait, chez les Allemands principalement, dans des bosquets sacrés ou tout au moins dans des temples très petits et très simples. Toutefois, on peut signaler quelques progrès à cet égard. Les Normands avaient des sanctuaires plus grands, et, dans le nombre, quelques-uns très-fameux. Les hommages rendus aux animaux et aux arbres n'ont subsisté que parce qu'ils avaient été rattachés à l'adoration des divinités supérieures, et il était quelquefois déjà attaché aux sacrifices une signification plus profonde. Les prêtres occupaient un rang très élevé. Ils appartenaient, chez les Allemands au moins, à la noblesse, et avaient comme hérauts et juges une influence particulière. Leurs noms seuls indiquent déjà que l'on se faisait une haute idée de leurs fonctions.

Il résulte de tous les indices que la religion germanique se trouvait dans un état de transition et de décadence momentanée, lorsque le Christianisme commença à se répandre dans le Nord. Altéré, déjà quelque peu, mélangé d'un certain

nombre d'éléments gréco-romains, celui-ci ne put pas extirper complètement la religion nationale; mais il s'amalgama à la foi populaire et versa dans les vieilles formes un nouvel esprit. Ce n'est certainement pas par un pur hasard que ce soit justement chez les Germains, qui déjà, au temps de la barbarie, avaient déposé une pensée morale dans leur doctrine religieuse, que la réforme de l'église romaine ait été prise le plus au sérieux et poursuivie le plus victorieusement, et que cette réforme ait pris principalement chez eux un caractère moral et non intellectualiste.

L'admission des héros dans le Valhöll d'Odhinn implique déjà la transition de la doctrine de la survivance à celle de la rétribution. Car, bien qu'ils y poursuivent leurs occupations habituelles, leur admission est la récompense de leur bravoure. Il y a aussi des traces d'un lieu destiné au châtiment.

Les sacrifices humains ne consistaient pas seulement en criminels ou en prisonniers de guerre, mais aussi en veuves et en esclaves; dans les épidémies, on sacrifiait même des enfants; on en emmurait également dans les fondations de nouveaux bâtiments, et cela d'une façon tout animiste, en y joignant de la nourriture et des jouets.

Dans le développement d'une religion, les formes de l'adoration, qui sont très tenaces, sont ce qui change le plus lentement et en dernier lieu.

Un nom ancien haut-allemand pour prêtre était *Êwarto*, de *Êwa*, la loi divine et humaine. Un autre,

ancien normand, était *Godi,* féminin *Gydja*, de *Gudh,* dieu. Parmi les Normands, l'influence des prêtres s'étendait même jusqu'à la guerre, et le sacerdoce s'associait bien chez eux à la royauté.

Confusion du Christianisme avec la foi populaire. — Les mythes et les traditions deviennent des légendes. La place de Wodan y est prise par le Christ, saint Michel, saint Martin ; celle de Donar aussi bien par le Christ que par saint Pierre, celle de Fro par saint André, le *mitissimus sanctorum*, saint Étienne, saint Nicolas ; la place des déesses par Marie ; sainte Gertrude remplace Gerdha, etc. Loki devient naturellement le diable.

LIVRE V

LA RELIGION CHEZ LES

ARIENS

SOUS L'INFLUENCE DES SÉMITES ET DES CHAMITES

C'EST-A-DIRE CHEZ

LES GRECS ET LES ROMAINS

BIBLIOGRAPHIE. — *G. F. Creuzer*, traduit en français et refondu par *Guigniaut*, Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques, 10 vol., Paris, 1825-1861 : ouvrage qui a vieilli quant à son point de vue dominant, mais conserve son intérêt, en partie à raison des additions de l'éditeur français. — *M. W. Heffter*, Die Religion der Griechen und Rœmer, 4 vol., Brandebourg, 1845 (la méthode de cet écrivain est absolument vieillie, il n'y a donc pas état à faire sur les résultats auxquels il arrive.) — *W. H. Roscher*, Studien zur vergleichende Mythologie der Griechen und Rœmer, I : Apollon und Mars, Leipzig 1873 ; II : Juno und Hera, Leipzig, 1875 (l'écrivain, qui est un excellent mythologue, a fourni d'utiles contributions à l'explication des mythes grecs ; mais ces deux essais de comparaison ne sont nullement démons-

tratifs, et en particulier la preuve qu'Apollon est identique à Mars me semble tout à fait manquée). — *A. Preuner*, Hestia-Vesta, Tubingue, 1864 (importante monographie).— *Em. Burnouf*, La Légende athénienne, étude de Mythologie comparée, Paris, 1872 (théories douteuses et dépourvues de vraisemblance). — *W. Grimm*, Die Sage von Polyphem, Berlin, 1857. — *A. Bouché-Leclercq*, Histoire de la divination dans l'antiquité, 4 vol., Paris, 1879-1882 (vol. I-III, divination hellénique ; IV divination italique. — Ouvrage aussi solide que bien composé, qui résume et groupe avec autorité les résultats des recherches des derniers temps). — *M. Bréal*, Hercule et Cacus, reproduit dans Mélanges de mythologie et de linguistique, Paris, 1878. — On trouvera un utile secours pour l'étude de la mythologie gréco-romaine dans le Ausführlicher Lexicon der Griechischen und Rœmischen Mythologie, édité par *W. H. Roscher* en collaboration avec *Th. Schreiber*, et avec le concours de savants connus, livraisons I-III, Leipzig, 1884.

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION CHEZ LES GRECS

Bibliographie. — Histoire. *G. Grote*, History of Greece, 12 vol., Londres. (Dans le vol. Ier, se trouve une exposition objective, sans essai d'explication, de la religion grecque.— Voyez la traduction française). — *E. Curtius*, Griechische Geschichte, 3 vol. Berlin. (L'auteur fait admirablement ressortir la relation entre l'histoire du peuple et son développement religieux. — Voyez la traduction française de Bouché-Leclercq). — *G. F. Hertzberg*, Geschichte von Hellas und Rom (dans l'Allg. Geschichte de Oncken), 1er vol., Hellas, Berlin, 1879 (bon aperçu des différentes périodes de l'histoire religieuse en Grèce ; les descriptions des dieux et des temples sont également fort bonnes). — *J. P. Mahaffy*, Social life in Greece from Homer to Menander, London, 1874 (ingénieux, mais excessif). — Comp. *Schœmann*, Griechische Alterthuemer, 2 vol. 3e édit., et *A. H. G. P. van den Ess*, Grieksche Antiquiteiten, 2e édit., Groningue, 1873.

Histoire de la religion. — Le grand ouvrage de *P. van Limburg Brouwer*, État de la civilisation morale et religieuse des Grecs dans les siècles héroïques, 2 vol., Groningue, 1833-1834 et Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs depuis le retour des Héraclides jusqu'à la domination des Romains, 6 vol., 1837-1842, très remarquable pour l'époque, peut encore être consulté utilement et non par ceux-là seuls qui se vouent à l'histoire religieuse. — *Alfred Maury*, Histoire des religions de la Grèce antique, 3 vol., Paris, 1857-1859, est un monument de grande érudi-

tion, en même temps que de sagacité, qui donne une idée exacte du développement de la religion grecque ; sur le terrain de la comparaison des mythes grecs avec les mythes anciens-ariens, hindous et sémitiques, les conclusions ne sont pas toujours appuyées sur des faits décisifs. — *Ernest Havet* a traité de l'Hellénisme considéré comme précurseur et préparateur du christianisme dans Le christianisme et ses origines, 1re partie: l'Hellénisme, 2 vol., 2e édit., Paris, 1873. Son point de vue a quelque chose d'excessif, toutefois il est clair et exact sur les points capitaux. L'ouvrage, écrit avec chaleur et talent, est original au bon sens du mot.

Introduction à la mythologie. — Pour apprendre à connaître le développement de la science mythologique dans son application à la mythologie grecque, on consultera, de préférence, les ouvrages fondamentaux suivants, qui partent de points de vue opposés : *J. L. Hug*, Untersuchungen ueber den Mythos der berühmtern Vœlker der alten Welten, vorzüglich der Griechen, Tubingue et Constance, 1812 ; — *G. Hermann*, Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie, Brief an Creuzer, Leipzig. — *K. O. Müller*, Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie, Gœttingue, 1825 : à côté de la méthode recommandée en cet ouvrage et qui est devenue insuffisante pour le temps présent, l'auteur donne un grand nombre d'indications justes et vraies, qui continuent de conserver leur valeur et qu'on peut tenir aujourd'hui encore pour indispensables à quiconque s'occupe de mythologie. — *Ph. Buttmann*, Mythologus oder gesammelte Abhandlungen ueber die Sagen des Alterthums, 2 vol., Berlin, 1828. — *C. A. Lobeck*, Aglaophanus, seu de theologiæ mysticæ Græcorum causis, 2 vol., Kœnigsberg, 1829. — *P. W. Forchhammer*, Daduchos, Einleitung in das Verstændniss der Hellenischen Mythen, Mythensprache und mythischen Bauten, Kiel, 1875. Comp. du même auteur, Der Ursprung der Mythen, Gœttingue, 1860 (Philologus, vol. XVI, 3e cahier, p. 385 suiv.) — A ces travaux se rattachent la plupart des ouvrages de mythologie comparée

cités plus haut. — Sur l'auteur de l'explication historique des mythes, consulter *H. de Block*, Evhémère, son livre et sa doctrine, Mons, 1876. — A consulter encore : *Ernest Renan*, Études d'histoire religieuse, Paris, mémoire intitulé : Les religions de l'antiquité, p. 1-71, et *P. Decharme*, Bulletin critique de la mythologie grecque dans la Revue de l'histoire des religions de M. Vernes, 1880, t. II, p. 52-67, résumé aussi clair que précis de l'état de ces études ; cf. du même, Bulletin critique de la religion grecque, ibidem, 1881, t. IV, p. 324 suiv.

Mythologie et religion. — Les mythologies de *Weisze*, (Leipzig, 1828), et *Eckermann*, (Halle, 1845) ont vieilli. Celle de *H. D. Müller*, Mythologie der griechischen Stæmme, 2 vol., Gœttingue, 1857-1859, ne s'éloigne pas seulement à maint égard des principes posés par K. O. Müller, mais contient aussi une réfutation formelle des vues défendues par Welcker et Preller et surtout par les représentants de la mythologie comparée. — *F. G. Welcker*, Griechische Gœtterlehre, 3 vol. Gœttingue, 1857-1862. — *J. A. Hartung*, Die Religion und Mythologie der Griechen, 4 vol., 1865-1873. — *L. Preller*, Griechische Mythologie, 2 vol., 3e édit. par *E. Plew*, Berlin, 1872-1875. (L'ouvrage précité de *Welcker*, bien que n'étant plus complètement à la hauteur de la science, continue cependant d'appartenir aux ouvrages classiques sur cette branche. Celui de *Preller* est indispensable pour la richesse et l'exactitude des données, bien qu'on ne puisse pas en adopter toujours les explications sur la manière dont sont traités les mythes. Quant au travail de Hartung, il est sans doute original, mais fait montre de plus de talent que de rigueur scientifique). — Les lecteurs français peuvent consulter avec confiance *P. Decharme*, Mythologie de la Grèce antique, Paris, 1879, ouvrage excellent à maint égard, où la connaissance des choses s'allie à une exposition pleine de clarté. — *Ed. Gerhard*, Griechische Mythologie, 2 vol., Berlin, 1854-1855. — *J. W. G. van Oordt*, De Godsdienst der Grieken en hunne Volksdenkbeelden, Harlem,

1864. — Le même, Grieksche Mythologie, eene Schets, La Haye, 1874. — Pour les ouvrages plus anciens, consultez *Preller*, I, 19-24. — Ouvrage populaire : *L. Ménard*, Du polythéisme hellénique, 2e édit., Paris, 1863. — Résumé très clair et très exact dans l'encyclopédie de Lichtenberger, t. V, Paris, 1878, article intitulé : Grèce (Religions de l'ancienne) par *P. Decharme*.

Monographies importantes. — *H. J. Otto*, Pallas Athene, Nordhausen, 1858. — *J. Overbeck*, Beitræge zur Erklærung und Kritik der Zeusreligion, Leipzig, 1861. — *Nægelsbach*, Die Homerische Theologie, 2e édit. par *Autenrieth*, Nuremberg, 1861. — Cf. *G. E. Burkhardt*, Die Mythologie den Homer und Hesiod, Leipzig, 1844. — *J. Girard*, Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle, Paris, 1869. — *F. Leitschuh*, Die Entstehung der Mythologie und die Entwicklung der griechischen Religion nach Hesiods Theogonie, Wurzbourg, 1867. — *E. Buchholz*, Die sittliche Weltanschau ung des Pindaros und Eschylos, Leipzig, 1869. — *E. Zeller*, Die Entstehung des Monotheismus bei den Griechen, Stuttgard, 1862. — *J. Mæhly*, Die Schlange im Mythus und Cultus der classischen Vœlker, Bâle, 1867. — *H. F. Perthes*, Die Peleiaden zu Dodona, Mœrs, 1869. — *E. Dœhler*, Die Orakel, Berlin, 1872. — *H. D. Müller*, Ares, ein Beitrag zur Entwickelung der Griechischen Religion, Brunswick, 1848. — *J. Ruskin*, The queen of the air (Athénè), 2e édit., Londres, 1869. — *R. Brown Jun.*, The great Dionysiak Myth, 2 vol., Londres, 1876-1878. — *W. H. Roscher*, Hermes der Windgott, Leipzig, 1879 ; — Le même, Die Gorgonen und Verwandtes, 1879 ; — Le même, Nektar und Ambrosia, mit einem Anhang ueber die Grundbedeutung der Aphrodite und Athene, 1883. — *P. Welzel*, De Jove et Pane dîs arcadicis, Breslau, 1878. — *H. Otte*, De fabula Ædipodea apud Sophoclem, Berlin, 1879. — *H. Kanter*, De Ariadne quæ et Bacchi et Thesei fertur conjux, fasc. I, Breslau, 1879. — *A. Surber*, Die Meleagersage, Zurich, 1880. — *G. Barone*, Epimenide di Creta e le credenze religiose de' suoi tempi, Naples, 1880.

L'art dans ses rapports avec la religion. — *Theod. Schreiber*, Apollon Pythoktonos, ein Beitrag zur gr. Religions-und Kunstgeschichte, Leipzig, 1879. — *L. J. Morell*, Hermesbeelden, Utrecht, 1883. — Pour les cultes étrangers. — *E. Plew*, Die Griechen in ihrem Verhæltniss zu den Gottheiten fremden Voelker, I, Allgemein ; II, Ammon, Dantzig, 1876. — *G. Lafaye*, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte, Paris, 1884 (histoire très distinguée, dont il faut tenir grand compte). Consultez aussi les travaux de *F. Lenormant*, *C. Clermont-Ganneau*. — Pour le culte : En général. *Fustel de Coulanges*, La cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, 7e édit., Paris, 1879. (Le point de vue défendu par l'auteur est très particulier : la théorie qu'il expose d'une façon très entière, se heurte à de grosses objections, ce qui ne l'empêche pas de contenir d'importants éléments de vérité qui en recommandent l'étude). — *Chr. Petersen*, Die Feste der Pallas Athene in Athen und der Fries des Parthenon, Hambourg, 1855. — *G. Hagermann*, De Græcorum prytaneis capita tria, Breslau, 1881. — *W. Kopp*, Griechische Sakralalterthümer, Berlin, 1881. — *J. Martha*, Les sacerdoces athéniens, Paris, 1882. — *P. Girard*, l'Asclépieion d'Athènes d'après les récentes découvertes, Paris, 1882.

121. **La religion des Pélasges.** — La religion grecque, destinée à dépasser un jour dans ses développements les autres religions ariennes, ne différait pas beaucoup de celles-ci dans le principe. Cela résulte de ce qui nous est encore connu touchant la religion des Pélasges, dont le nom désigne plutôt une époque qu'une race. Lorsqu'on nous rapporte qu'ils adoraient le dieu du ciel sur leurs montagnes sacrées, sans images et sans user d'un nom déterminé, il ne faut pas en conclure que

leur religion était plus pure que celle qui a suivi, et purement monothéiste ; mais cela signifie seulement qu'ils considéraient encore et adoraient leurs dieux, y compris la divinité suprême, comme des êtres physiques, qu'ils n'avaient, si l'on veut, aucune représentation figurée, mais qu'ils n'en possédaient pas moins des fétiches. Quelques-uns des sanctuaires pélasgiques continuèrent de subsister dans des temps plus récents, et l'un au moins, celui de Dodone en Épire, resta singulièrement en honneur. Là on demandait la volonté du dieu du ciel au bruissement du feuillage de son chêne sacré, qui était son fétiche, et à d'autres procédés purement animistes. En Arcadie et en Messénie, on lui offrait même des sacrifices humains. L'ancien culte de Zeus en Elide n'a obtenu que plus tard, grâce à l'institution des jeux olympiques et à la protection de Sparte, la haute signification qui fit de la région elle-même une terre sacrée, et de son temple un des principaux sanctuaires nationaux de tous les Hellènes.

Il paraît bien que c'est en Asie-Mineure que les Grecs ont formé pour la dernière fois un seul et même peuple avec les Phrygiens, mais il est très incertain qu'ils fussent aussi étroitement liés aux futures races italiques. Le culte et les arts phrygiens étaient indigènes en Hellade depuis les temps les plus reculés.

Les Pélasges ne sont pas un rameau spécial de la race grecque ; mais, sous ce nom, on désigne tous les

groupes de populations qui s'établirent les premiers en Grèce, et que les derniers arrivants, tels que les Doriens et les Ioniens, trouvèrent déjà installés dans leur nouvelle patrie. On ne les regarde donc pas comme des barbares, et on s'adresse à leurs dieux en même temps qu'aux dieux helléniques. L'essai tenté, entre autres, par P. Volkmuth (*Die Pelasger als Semiten*, Schaffouse, 1860), pour prouver que les Pélasges étaient des Sémites, et tout particulièrement des Phéniciens, doit être considéré comme absolument manqué. Les points de rencontre entre le culte syro-phénicien et le culte grec, d'où l'on prétendait tirer cette conclusion, doivent s'expliquer par une voie toute différente (voyez plus bas.)

Une divinité sans nom et sans image, quand il s'agit des temps les plus anciens, signifie une puissance de la nature qui n'a pas encore été anthropomorphisée. Le culte pélasgique n'a pu être encore du monothéisme, car à Zeus était certainement associée une divinité féminine, qui, à Dodone et ailleurs, s'appelait *Dioné*, dans les parties orientales de la Grèce, et surtout dans le Péloponèse, *Héra;* il n'est pas moins certain que les Pélasges adoraient encore d'autres dieux, tels que *Pan*, le dieu des pâturages, une ancienne divinité de la lumière.

Les fétiches de ces temps antiques sont, en outre du chêne de Dodone et d'autres arbres, des pierres sacrées, tels qu'ils s'en voyait à Delphes, des bâtons, tels que le prétendu sceptre des Pélopides à Chéronée, les antiques Hermès et les différents animaux, plus tard consacrés aux dieux, dans l'origine leur incarnation, tels que l'aigle de Jupiter, le loup d'Apollon, la chouette d'Athéné, etc. Les métamorphoses sont un essai pour mettre d'accord la conception ancienne des dieux avec les idées nouvelles.

Zeus se révélait à Dodone par son souffle, ou plutôt par sa voix, qu'on entendait dans le bruissement de son chêne ou dans le tonnerre, ce dernier étant imité d'une manière particulière. C'était l'oracle d'un peuple d'agriculteurs. Ses desservants étaient les *Selles* sacrés, d'où on a même dérivé le nom d'Hellènes. Le peuple, au moment de la splendeur de Dodone, se donnait encore le nom de *Graïkoi*, Grecs, nom que les peuples modernes ont emprunté aux Romains.

En Arcadie, le sanctuaire ancien le plus important de Zeus se trouvait sur le mont Lykaion, et en Messénie sur le mont Ithomé. La montagne sainte s'appelait, aussi bien au premier de ces endroits qu'à Elis, Olympe, comme en Thessalie et ailleurs.

122. Causes du développement de la religion grecque. — Mais, quelle que soit la ressemblance de la religion grecque, en ce qui touche l'origine et le caractère, avec celles des nations de la même famille, particulièrement avec les religions védique et germanique, et, bien qu'au temps pélasgique au moins, elle ne s'élevât pas à un niveau supérieur au leur, elle les a bientôt toutes dépassées. Les anciens dieux naturalistes firent toujours davantage place à des divinités qui ne prenaient pas seulement la figure de l'homme, mais revêtaient un caractère réellement humain, lesquelles crûrent toujours en dignité et en grandeur morale, et auxquelles les Grecs transférèrent l'élément divin contenu dans l'homme. Les causes de ce développement sont les mêmes que celles

de leurs grands progrès en civilisation générale, à quoi ont contribué à la fois la nature du pays qu'ils habitaient, leurs admirables dispositions natives et le constant commerce, soit des différentes tribus entre elles, soit de celles-ci avec les représentants d'une civilisation plus ancienne et plus avancée. La raison qui vient d'être dite en dernier lieu peut même être considérée comme la principale. Nous voyons dans la religion grecque le premier et magnifique fruit du mélange des éléments indo-européens ou ariens avec les éléments sémitiques et chamitiques, l'aurore d'une ère nouvelle.

Déjà Hérodote, I, 131, fait une différence entre les dieux égyptiens et helléniques, appelant les premiers ἀνθρωποειδεῖς, les derniers ἀνθρωποφυέας.

On a eu raison de voir dans le caractère tout particulier des contrées habitées par les Grecs, qui se composent, en majeure partie, de côtes maritimes et d'îles, une des causes de leur haute civilisation. On doit, toutefois, se mettre en garde contre une vue étroite, qui prétendrait tout expliquer par cette raison. Il faut que le génie naturel du peuple soit venu s'y ajouter, ce que confirme l'état inférieur où sont restées les populations plus modernes de ce même territoire.

Il faut, en tout cas, attribuer une signification tout exceptionnelle pour le développement de la religion chez les Grecs aux actives relations maritimes auxquelles prêtait leur pays, et qui eurent pour effet de mettre en contact les tribus grecques encore arriérées, non-seule-

ment avec leurs compatriotes plus avancés, mais aussi avec les Sémites et les Chamites. D'autre part, ils durent eux-mêmes en quelques endroits, tels que l'Asie-Mineure, la Crète et Chypre, partager le pays avec les Phrygiens, les Lyciens, les Mysiens, les Phéniciens et les Syriens, qui y étaient déjà établis. Bien que, comme la chose résulterait des monuments égyptiens, ils aient déjà, à une époque fort ancienne (dans le XIVe ou le XIIIe siècle avant notre ère), pris part à une expédition contre l'Égypte, ce qui pourtant me paraît fort douteux, l'influence exercée sur eux par les habitants de ce pays, du moins dans les siècles avant Amasis, semble s'être exercée plutôt par des intermédiaires que d'une façon directe.

Partout où les Phéniciens établissaient leurs colonies, ils fondaient aussitôt un sanctuaire pour leurs dieux nationaux, lesquels étaient tantôt adoptés par les Grecs indigènes, tantôt amalgamés avec leurs propres dieux. Melkart de Tyr devint indigène sous le nom de *Melikertes* ou *Makar*, ou bien fut combiné avec Héraklès. La sensuelle 'Ashtoret de Sidon fut combinée avec *Aphrodité*, la sévère Tanit identifiée à d'autres déesses. Le Zeus pélasgique devint à Salamine, sous l'influence de Ba'al-Shalam un *Zeus Epikoinios*, etc. De plus, les Grecs étaient redevables aux Phéniciens du culte des planètes et de la doctrine que les étoiles sont des dieux qui gouvernent le monde ; ces derniers avaient, comme on sait, emprunté ces deux éléments aux anciens Chaldéens. Que l'on pense encore aux dieux de Samothrace ! Le culte des images passa également des Sémites aux Grecs.

Les éléments que les Grecs devaient à leurs propres compatriotes ont été personnifiés pour une grande part

par la légende dans tous ces héros qui viennent de l'Orient dans l'Hellade plus récemment civilisée, Héraklès, Dionysos, Danaos, Argos, Agénor et d'autres, tandis que Kadmos, le frère de Kilix et de Phoinix, représente plutôt la civilisation sémitique. C'est probablement par leurs frères de l'Asie-Mineure que les habitants de la Grèce proprement dite apprirent à connaître le dieu de la mer Poseidon (un nom ionien), et certainement le culte d'Apollon comme il se pratiquait en Lycie, soit par voie directe, soit par l'intermédiaire de la Crète.

L'histoire de la religion grecque est un des exemples les plus frappants de la grande loi du développement, qui veut que celui-ci soit d'autant plus complet et s'élève d'autant plus haut que les relations d'un peuple richement doté avec les autres sont plus variées et que le croisement des races est poussé plus loin.

123. Eléments nationaux et étrangers. — On peut souvent distinguer encore très clairement dans les mythes et dans les figures des divinités grecques, les éléments nationaux et étrangers. Ainsi, dans le mythe de *Zeus*, son combat avec *Kronos*, comme celui de ce dernier avec *Ouranos*, sa victoire complète sur les puissances de la nature, son pouvoir suprême et sans limites, trahissent une influence sémitique, tandis que sa lutte avec *Prométhée*, ses passions et ses attributs humains, sont d'origine arienne. La *Démèter* bienfaisante, la terre-mère féconde, avec sa fille *Coré*, le printemps en fleurs engendré par Zeus, protecteur de l'agriculture et auteur de l'abondance, est une divinité

positivement grecque, tandis que la sombre reine du monde souterrain, qui, par *Poseidon*, devient mère de la déesse de la mort *Persephoné*, est une divinité étrangère, sinon sémitique.

La théologie grecque possède aussi deux conceptions différentes du monde des morts : d'après l'une, — c'est l'idée sémitique, — il était situé au plus profond de la terre, et les défunts y menaient une vie d'ombres, dépourvue d'intelligence et de sentiment, qui n'était qu'une triste continuation de leur activité terrestre ; d'après l'autre, — c'est l'idée arienne, — le monde des morts était situé à l'ouest, près du soleil couchant, et les privilégiés étaient admis dans les Champs-Elysées ou dans les îles des bienheureux. On s'efforçait de combiner ensemble, du mieux possible, ces différentes conceptions.

A l'égard de certains dieux, l'union que l'on cherchait à établir entre des traits incompatibles n'a jamais abouti. La différence entre la chaste et virginale *Artémis*, protectrice de l'innocence et de la pudeur, ennemie de tout ce qui est sauvage et dissolu, et la déesse sanguinaire et licencieuse de la Tauride, de l'Asie-Mineure et de la Crète, a toujours été vivement ressentie, même par les Grecs. Toutefois, dans la plupart des cas, la fusion a été opérée d'une manière si complète qu'il est à peine possible de distinguer les éléments étrangers des éléments nationaux. C'est le cas, par exemple, pour *Dionysos*, *Apollon* et *Athéné*.

Ce que nous désignons brièvement par élément sémitique est, à proprement parler, seulement l'élément nord-sémitique, tel qu'il avait été modifié par les relations avec les anciens habitants de la Mésopotamie. Les mythes empruntés aux Sémites par les Grecs venaient des anciens Chaldéens en réalité, mais ils les reçurent sous la forme que les Sémites septentrionaux leur avaient donnée.

Quelle que puisse être la signification du nom de Kronos (aux explications malheureuses qui en avaient été proposées antérieurement, Kuhn en a ajouté une encore en supposant un nom sanscrit douteux *Krâna,* celui qui crée pour lui-même: *Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Berlin, 1874, p. 148), il est certain qu'il n'a rien à faire avec Chronos, le temps, et que le dieu qui mutile son père et dévore ses enfants appartient bien au sémitisme septentrional. Une explication tout à fait satisfaisante du mythe de Kronos n'a pas encore été donnée ; toutefois, la preuve qu'il est un dieu de l'obscurité, et particulièrement du ciel nocturne, est fournie par l'idée qu'il mange ses propres enfants, tous des dieux de la lumière. La pierre, qui est la forme sous laquelle il dévore son fils Zeus, est tenue par certains savants pour le soleil, que le dieu de la nuit est forcé de rejeter, après quoi les autres dieux qu'il avait engloutis reviennent, eux aussi, à l'existence.

Le caractère arien du mythe de Prométhée a été démontré par Kuhn (*Die Herabkunft des Feuers und des Gœttertranks bei den Indogermanen.*) L'esprit du mythe aussi, tel qu'il a été retravaillé par les Grecs, est entièrement non sémitique.

Le monde des morts sous la terre avec les ombres dépourvues de sentiment est clairement le Scheôl avec

les Rephaïm. Pour cette seule raison déjà, le rapt de Perséphoné et sa descente dans l'enfer ne doivent pas constituer un mythe grec, et, en effet, nous en trouvons un parallèle dans l'ancienne épopée chaldéenne.

Il se pourrait aussi que la chaste Artémis ne fût pas même une divinité grecque ; mais, toutefois, ce serait une déesse arienne. Son nom indique une origine phrygienne : *Artamas*, comp. l'érânien *arta*, *areta*, parfait, *arethamat*, régulier, légal.

En Dionysos se cache un dieu arien du breuvage d'immortalité et de la vendange, ce à quoi se rattache le mythe de sa naissance de Sémélé. Le dieu des saisons, pour qui on célébrait une fête en hiver, est probablement un dieu solaire étranger. Pour ce qui concerne le dieu lycien Apollon, voyez plus bas. Si le nom d'Athéné correspondait réellement a un sanscrit *ahanâ*, l'aurore, et Athénaia à *ahania*, la clarté du jour, comme le suppose Max Müller, nous devrions la considérer aussi comme une divinité arienne. Il devient probable que des éléments étrangers ont été introduits dans l'idée qu'on s'en faisait, quand on considère qu'une « Athéné phénicienne » était invoquée dans l'isthme, et qu'elle vint de Salamis en Attique ; c'est ce qui résulte, d'ailleurs, de la comparaison de ses attributs et de son culte avec ceux de la Tanit phénicienne.

Comparez, pour ce qui fait l'objet du développement précédent, le très intéressant essai de E. Curtius, *Die griechische Gœtterlehre vom geschichtlichem Standpunkt*, dans les *Preuss. Jahrbücher,* juillet 1875, bien que quelques-unes de ses conclusions ne puissent pas être acceptées sans réserve.

124. **Idéalisation des mythes.** — Le sens poétique et philosophique de ce peuple richement doté, le pouvoir créateur de l'esprit grec, se manifeste déjà, par exemple, dans ce qu'il a fait du mythe de Prométhée, qui lui a servi de véhicule pour des pensées profondes et élevées, ou dans la manière dont il a fait servir les mythes naturalistes de Déméter et de Perséphoné à l'expression de sentiments vraiment humains, et ennobli la signification mystique que les étrangers y avaient déjà attachée. Mais la chose n'apparaît jamais avec plus de clarté que lorsqu'on compare des divinités telles que Hermès ou Aphrodité aux êtres divins, d'origine soit arienne, soit sémitique, dont ils sont sortis. Hermès ou Hermeias, jadis seulement le dieu du vent et des changements de lumière et d'obscurité qu'il amène, le grand enchanteur et conducteur des âmes, devient chez les Grecs, le messager et le bras droit de Zeus, l'intermédiaire entre lui et les hommes, le héraut idéal, le dieu de l'agilité gracieuse, de la musique, du beau langage et de la philosophie. Aphrodité est étroitement unie à l'Astarté phénicienne et mésopotamienne ('Ashtoret, Istar) ; mais, tandis que la philosophie, d'une part, s'efforçait de déposer un sens plus profond dans les mythes naturalistes de sa naissance des eaux, de sa domination sur les monstres de l'Océan, de ses rapports avec Adonis, la poésie et l'art grec, de l'autre, l'ont transformée dans les images les plus charmantes, et l'ont

élevée elle même, tout en conservant bien des traits qui rappellent son origine, au rang de déesse de la beauté et de la grâce, du printemps et des fleurs, de la paix domestique et de l'harmonie de la communauté.

Hermeias est le même que *Sârameyas*, le nom des deux chiens de Yama, le dieu de la mort, les chiens de gardes mythiques dans le Véda. Max Müller doute que Saramâ, leur mère, la messagère d'Indra, qui va ramener les vaches dérobées, fût un chien. Mais les *Sârameyau* l'étaient certainement. Hermès n'offre aucun trait sémitique. Sa signification physique originelle comme dieu du vent explique entièrement à la fois tous ses mythes, tels que le vol des vaches d'Apollon, le meurtre d'Argus, son combat avec Stentor et tous ses attributs : gardien des troupeaux (nuages), guide des ombres, héraut des dieux, dieu de la musique et de l'éloquence, — ses enchantements, sa vélocité, etc. Comme dieu de l'éloquence, il devint naturellement aussi en Grèce le dieu de la philosophie. Je suis heureux de voir que M. Roscher, dans sa monographie *Hermes der Windgott* (Leipzig, Teubner), récemment publiée, défende la même opinion.

Il est probable que les Grecs possédaient à l'origine une déesse particulière du printemps, de la beauté et de l'amour, dont le nom a dû disparaître ; la Vénus latine le prouve. En tous cas, Aphrodité, dont le nom est considéré par quelques savants comme une corruption de *'Atar'ata* ou bien d'*Ashéra*, mais qui du reste offre un sens assez plausible en grec, est certainement la déesse phénicienne de Chypre et de Cythère-

qui, de là, est passée aux Grecs, amenant avec elle Kinyras, Adonis et Pygmalion. Mais ils touchèrent tous ces mythes, à l'origine crûment sensuels, et pour la plupart cosmogoniques, de la baguette magique de leur poésie.

125. **Époque de l'Asie-Mineure et Crète.** — Le premier résultat de ce mélange d'éléments phéniciens, phrygiens et helléniques, fut la brillante civilisation qui précéda la civilisation grecque proprement dite et s'étendit sur toute la côte occidentale de l'Asie-Mineure et de la Crète. C'était le temps où florissaient l'ancienne domination lydienne, la Troade, la Lycie, et ce puissant royaume de Crète qui porte le nom de Minos. C'était là et alors que l'esprit grec montrait pour la première fois qu'il était assez fort pour s'approprier d'une manière indépendante les éléments sémitiques et leur donner ainsi un nouvel aspect. C'est alors que s'arrêta, en Crète, le mythe de Zeus, et que son culte s'établit en la forme sous laquelle il devint bientôt la propriété de tous les Hellènes, en supplantant le mythe et le culte du Zeus pélasgique. C'est alors que, en Lydie probablement, le Héraklès grec fut associé au dieu Sandan (Çamdan, le serviteur), dont le culte, de la Cilicie, où l'avaient introduit les Sémites de la Syrie, paraît s'être étendu sur une grande partie de l'Asie-Mineure. C'est alors que le chevaleresque peuple des Lyciens, — de la même famille que les

Grecs et leurs prédécesseurs en civilisation, — créèrent, après avoir subi l'action de l'esprit sémitique, la noble figure d'Apollon, le dieu de la lumière, le fils et le prophète du Zeus tout-puissant, sauveur, purificateur et rédempteur, dont le culte, singulièrement élevé au-dessus de tous les cultes naturalistes, répandu de là sur toutes les contrées grecques, a exercé une influence si profonde et si bienfaisante sur la vie religieuse, morale et sociale de leurs habitants.

En Crète dominaient encore différents cultes phéniciens. Les principaux mythes de Zeus, qui ont une origine sémitique, y ont leur théâtre. Cela ne prouve pas encore qu'ils en soient originaires, mais qu'ils y ont reçu la forme qui devint dominante parmi les Hellènes.

Le mélange des différents éléments est encore très-visible dans la légende troyenne. A côté des noms sémitiques de Ilos (*Ilu*) et Assarakos, on en trouve de phrygiens, tels que Kapis, Dymas, Askanios, Kasandra, et de purement grecs, tels que Andromaque, Astyanax et autres. Quelques héros portent même de doubles noms : Paris-Alexandre, Dareios-Hector, dont les seconds seuls sont grecs ou grécisés. Les premiers ont une forme purement éránienne (Paris de *par*, déserter ou combattre), mais doivent cependant être phrygiens, cette langue étant aussi rapprochée de l'éránien que du grec. Voyez à cet égard Curtius (*Griechische Geschichte*, I, 55-75.) Comparez aussi mon article dans la Revue de l'hist. des rel. t. II, p. 129-169 (1880): Comment distinguer les éléments exotiques de la mythologie grecque.

126. Les Achéens : Théologie homérique. — La civilisation supérieure ne pénétra qu'en dernier lieu en Hellade, dans la Grèce proprement dite, d'une part par colonisation directe des Phéniciens, de l'autre et surtout par des établissements grecs de provenance asiatique ou crétoise. Les poèmes homériques nous informent du degré de développement religieux atteint par les Achéens avant la domination des Doriens. Les dieux ne sont plus des puissances physiques à demi conscientes, ce sont des êtres en possession de la liberté morale et libres aussi de leur action comme les hommes, sujets de même qu'eux aux souffrances et aux douleurs, et obligés d'entretenir leur existence par la nourriture. Mais cette nourriture est une nourriture céleste qui assure leur immortalité ; en théorie tout au moins, ils savent et peuvent tout, et les principaux d'entre eux ont cessé de régner sur un domaine restreint. Bien qu'ils n'échappent point eux-mêmes aux passions et aux désirs égoïstes, ils n'en sont pas moins les gardiens et les vengeurs de l'ordre moral du monde ; les atteintes qui y sont portées excitent davantage leur courroux qu'une injure qui leur serait adressée personnellement. L'organisation du monde des dieux est calquée sur le modèle de l'économie terrestre. Au conseil (βουλή) des rois, rassemblés autour du roi suprême, répond la réunion des grands dieux de l'Olympe, sous la présidence de Zeus, leur supérieur, non

par droit de naissance, mais de même que le chef des princes de la terre, par sa puissance et ses facultés plus hautes. L'assemblée populaire (ἀγορά) a sa contre-partie céleste dans la convocation de tous les êtres divins pour apprendre la volonté du roi, dont il est question à quelques endroits. La suprématie des dieux est assise ; la lutte contre les puissances sauvages de la nature est depuis longtemps terminée, et celles-ci sont subjugées pour toujours. A cet égard, ils sont supérieurs aux dieux védiques et germaniques.

Voyez, pour ce paragraphe et pour les suivants Nægelsbach (*Homerische Theologie.*)

Entre la religion des Achéens et celle des Dardaniens qu'ils combattent, il n'y a aucune différence essentielle; seulement, les dieux qui protègent ces derniers, ainsi que leurs héros, sont à un niveau sensiblement plus élevé que ceux des premiers, ce qui est un juste souvenir de ce fait, que les habitants de l'Hellade étaient encore inférieurs en civilisation à ceux de l'Asie-Mineure.

La différence entre les dieux et les hommes est indiquée, entre autres, d'une façon très-naïve par cette doctrine, que ce n'est pas un sang humain, mais une matière spéciale (ἰχώρ) qui coule dans les veines divines.

127. **Les principaux dieux.** — Bien au-dessus de tous les autres dieux se trouve *Zeus*, dont la puissance est sans limites, dont les droits ne connaissent nulle entrave, le seul qui ne soit pas

soumis à la volonté de la majorité. Son épouse *Héra* elle-même, qui s'oppose généralement à lui, ne peut rien que par et avec lui. C'est en vain que son frère *Poseidon* veut faire valoir des droits égaux. Les divinités qui lui sont le plus intimement unies sont *Athéné* et *Apollon*, lesquels forment avec lui une triade suprême.

De même qu'Athéné est la Métis personnifiée, la raison, la sagesse du Père divin, qui lui résiste, mais à laquelle il cède toujours, Apollon, non moins chéri de Zeus que celle-ci, est sa bouche, le révélateur de son conseil, le fils qui, toujours et en tout, veut la même chose que lui. Car, en cela aussi, Zeus se distingue des autres dieux, qu'il ne communique jamais directement avec les hommes, mais seulement par ses messagers, Iris ou Hermès. En réalité, tous les dieux ne sont guère autre chose que des représentants de Zeus, chacun dans son propre domaine, qu'il tient de lui. Le monarchisme touche ici aux frontières du monothéisme.

La dépendance des dieux et du monde entier à l'égard de Zeus est décrite brillamment dans le passage bien connu : Iliade, Θ, 1-17.

Du peu d'importance accordée par les poèmes homériques à Dionysos et à Déméter, on ne doit pas conclure que leur culte n'était pas encore généralement répandu, mais c'étaient surtout des dieux populaires, invoqués par les agriculteurs ; ils ne convenaient pas, en conséquence, à l'aristocratique société homérique.

128. Destinée. — Révélation. — La conviction que la volonté arbitraire d'une personne n'était pas seule à gouverner le monde trouvait son expression dans la doctrine de la Destinée (αἶσα, μοῖρα), bien que l'idée que l'on s'en faisait ne fût pas claire, et que la question de savoir si le dieu suprême déterminait la destinée, ou s'il lui était soumis avec tous les autres dieux et n'avait uniquement qu'à la consulter et à exécuter ses ordres, fût résolue tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. La divinité faisait connaître sa volonté aux hommes par une révélation personnelle, par des miracles ou des signes ou par le moyen de l'inspiration et des songes, mais, de la manière la plus claire, par ses œuvres. Toutefois, on met déjà en doute la sûreté des signes, et nous trouvons même exprimée une fois cette pensée élevée, qu'à eux tous ils ne signifient rien vis-à-vis de la voix divine qui se fait entendre au plus profond de l'homme, laquelle ordonne de faire le bien sans s'inquiéter des conséquences. Moralité et religion sont déjà intimement unies l'une à l'autre ; mais la psychologie et la foi en l'immortalité en restent encore entièrement au point de vue animiste.

Zeus et la *Moira* sont souvent confondus dans la description poétique ; ce que celle-ci fait est ensuite mis sur le compte, soit du premier, soit des autres dieux ; les dons bienfaisants ou mauvais sont attribués par Zeus. D'autre part, on le représente comme ne sachant rien de la volonté de la Destinée, mais devant la con-

sulter par le moyen de sa balance et absolument lié par elle, ce qui n'est, après tout, qu'une représentation concrète et plastique de la volonté du dieu suprême.

Dans la psychologie homérique, on doit remarquer la distinction de l'intelligence (φρένες) et de l'âme (ψυχή), dont la première périt avec le corps ; c'est une idée que nous trouvons aussi chez les Hindous.

Il est à peine question d'une rétribution après la mort. Les ombres continuent les occupations qu'elles accomplissaient pendant la vie ; Tirésias est toujours un devin dans le royaume des morts, Minos un juge, Orion un chasseur.

129. Delphes. — Culte d'Apollon. — Avec l'élévation de Delphes commence une nouvelle et importante période dans l'histoire de la religion grecque. Dodone continuait d'être nommée avec respect ; mais son influence ne s'étendait, depuis longtemps déjà, qu'à une partie du pays petite et arriérée en civilisation. L'autre centre religieux, de son côté, l'Olympe de Thessalie, était peu à peu abandonné par les tribus mieux dotées qui l'avaient entouré, et se trouvait maintenant au milieu d'un pays de barbares. A Delphes, au pied du Parnasse, existait, déjà avant Homère, un oracle fameux, d'abord de la déesse de la terre, ensuite d'Apollon pythien, dans un temple où l'on invoquait, à côté des divinités qui viennent d'être nommées, Zeus et Dionysos. Quand les Doriens quittèrent la Thessalie pour chercher de nouveaux emplacements, ils s'attachèrent, comme d'ardents

adorateurs d'Apollon, au sanctuaire de Delphes, et établirent le culte du dieu pythique partout où ils se fixèrent. Delphes devint le siège principal d'une nouvelle ligue amphiktyonique, et, en fait, pour un certain temps, le centre de la nationalité hellénique. La puissance exercée par le clergé de Delphes dans les siècles qui s'étendent de la migration dorienne aux guerres persanes, était très grande. Aucune nouvelle institution politique, aucun culte, aucuns jeux ne pouvaient être introduits sans que l'oracle pythique eût été consulté, et celui-ci veillait avec soin aussi bien contre la décadence des dieux anciens que contre l'introduction de nouvelles divinités, pendant qu'il s'efforçait de maintenir la paix entre les différents États helléniques. Il avait ses représentants et ses interprètes dans les chefs-lieux des principaux États, et les princes des royaumes étrangers qui voulaient entrer en rapport avec la Grèce, s'adressaient à l'Apollon de Delphes, qui parlait toutes les langues. Les colonies, dont il déterminait et réglait toujours l'envoi, propageaient son culte au près et au loin. Ce n'était pas une nouvelle religion destinée à remplacer le culte de Zeus, car Apollon n'était pas autre que le révélateur de sa volonté sacrée, mais un degré plus haut de développement de cette religion, par où on mettait quelques barrières au polythéisme, et l'élément moral refoulait l'élément naturaliste. Là on ne tenait aucune action extérieure pour suffisante ; c'était avec un cœur

pur qu'il fallait s'approcher de la divinité ; l'examen et la connaissance de soi-même étaient les premières et les plus hautes demandes qu'elle formulât. L'homme faux et dissimulé ne trouvait auprès d'Apollon aucune lumière, le malfaiteur aucune assistance, mais le faible y obtenait protection et le repentant merci. Vérité et gouvernement de soi-même sans mortification ou renonciation à la nature, équilibre constant entre le matériel et le spirituel, gravité morale associée au sentiment des joies de l'existence, voilà quel était le caractère du culte d'Apollon delphique, dans lequel la religion grecque atteignit presque le plus haut point de son développement.

Delphes ne fut pas seule le siège d'une semblable confédération d'Etats, mais on en trouve d'autres exemples : ainsi le sanctuaire de l'Artémis d'Ephèse.

La législation qui porte le nom de Lycurgue prit son origine à Delphes et reçut de là sa sanction. Lorsque le sanctuaire situé à Olympie, en Elide, eût reçu une signification plus haute par la protection de Sparte, il fut consacré par l'oracle de Delphes, et Apollon, comme gardien des institutions et des jeux olympiques, fut placé à côté de Jupiter.

Aucun État hellénique ne pouvait consulter l'oracle avec des intentions hostiles contre un des autres États helléniques. Le souvenir d'une guerre civile ne pouvait pas être perpétué à Delphes par des trophées permanents. Ce n'est que dans la période de déclin, après les guerres persanes, que ce principe fut enfreint.

Il est connu que l'oracle pythique a été consulté par des princes phrygiens et lydiens, ainsi que par des peuples italiques, entre autres par les Romains eux-aussi. Des nations étrangères étaient considérées à Delphes comme des hôtes.

Celui qui s'approchait avec un cœur pur, c'est ainsi qu'on disait, avait assez d'une seule goutte de l'eau consacrée de la fontaine Castalie, mais la mer entière ne pouvait effacer la souillure du péché de ceux qui venaient avec une mauvaise pensée. A ce caractère éthique de la religion delphique se rattache cette considération, qu'on y joignait la doctrine de la rétribution après la mort, laquelle n'est jamais devenue, il est vrai, un des objets de la foi populaire chez les Grecs, mais qui fut défendue par les hommes aux vues les plus profondes et proclamée par des poètes et des sages en relation avec Delphes, tels que Hésiode, Solon, Pythagore, Pindare.

130. **Le Sacerdoce delphique.** —La diffusion générale de la civilisation et de la connaissance parmi les Grecs, conséquence de leurs dispositions naturelles exceptionnelles, leur sens de la liberté et quelques autres causes accessoires, empêchèrent chez eux l'avénement d'une suprématie des prêtres ou des savants, comme celle des Brâhmanes. En outre, les sacerdoces étaient pour la plupart aux mains de la noblesse et indépendants les uns des autres. Cependant, les prêtres et les prophètes (μαντεῖς) étaient l'objet d'une haute vénération; c'étaient eux, en effet, qui révélaient par l'interprétation des signes la volonté divine, qui expli-

quaient le langage de la divinité et pardonnaient les péchés. Toutefois, ce furent surtout les prêtres de Delphes qui surent se tenir à la hauteur de la civilisation et de tout ce qui s'y rapportait, tant en Grèce que dans les pays voisins. Pour la forme, on conserva l'oracle antique, donné par la Pythie en état d'extase, mais la vraie réponse aux questions, c'étaient eux qui la donnaient ; et, comme leurs décisions étaient, en réalité, sages et pratiques, elles étaient très recherchées. Par là ils exerçaient déjà une très grande influence sur la marche publique des choses. Mais ils savaient aussi imprimer une direction déterminée aux lettres, à la philosophie et à l'art, sans s'y adonner eux-mêmes. Ils formaient une aristocratie spirituelle qui était en rapport avec tous les hommes éminents de différents pays, désignait parmi eux les meilleurs et les plus sages, ouvrait la voie à une certaine manière édifiante d'écrire l'histoire et à la composition d'hymnes sacrés, encourageait les poètes didactiques et lyriques, et se montrait ainsi le digne représentant du dieu qui conduisait le chœur des muses. Le système de Pythagore, qui fonda une vraie communauté religieuse dans l'esprit authentique de Delphes, l'école poétique d'Hésiode, dont la Théogonie était même regardée comme un livre révélé et une règle de foi, furent appelés à l'existence par l'influence du sacerdoce de Delphes. Ce fut lui aussi qui régla les jeux solennels, d'une si grande importance à cette

époque pour la vie nationale des Hellènes, et les jeux pythiques se distinguaient des autres à leur avantage en ceci, que la chose principale n'y était pas les exercices gymnastiques, mais le concours de musique.

Ce n'est pas le polythéisme qui empêcha l'établissement d'une hiérarchie en Grèce, car dans l'Inde cette circonstance n'y a point fait obstacle, mais, avant tout, le niveau général de la civilisation, qui fit de la théologie entre les mains des prêtres et des philosophes, non un obstacle, mais un moyen de développement, et qui était à son tour le résultat des échanges fréquents dont la situation favorable de leur pays donnait aux Grecs l'occasion.

C'est Delphes qui désigna les fameux sept sages, lesquels, de même que les Hébreux, donnaient leur enseignement sous la forme de courtes maximes. On sait que, beaucoup plus tard encore, l'oracle désigna Socrate, en réponse à une question de son disciple Chairéphon, comme le plus sage de tous les mortels.

Les jeux solennels étaient à Olympie, dans le principe, uniquement gymnastiques. Les jeux néméens et isthmiques furent institués avec l'approbation de l'oracle de Delphes, à la condition qu'ils seraient ouverts à tous les Hellènes. Ce trait est significatif pour la politique de Delphes.

131. **Le déclin de Delphes.** — Vers la fin du VIᵉ siècle avant l'ère chrétienne, l'influence exercée par Delphes depuis le IXᵉ commença à baisser ; ce déclin doit être mis en partie sur le compte des

circonstances, et attribué surtout au refroidissement de Sparte, qui trouva dans Olympie un nouveau centre religieux, et à la rivalité entre cet Etat et l'Etat athénien, lequel, ainsi que Sicyone, s'attacha alors plus étroitement à Delphes. Mais la plus grande faute en revient aux prêtres d'Apollon eux-mêmes, qui furent la principale cause du déclin de leur autorité. Infidèles à leur propres principes, ils abandonnèrent leur saine et haute politique pour une mesquine politique d'occasion, cessèrent de se laisser conduire par la pure doctrine morale des anciens temps pour écouter des intérêts particuliers, et s'efforcèrent de maintenir leur position par la ruse et l'intrigue jusqu'à se laisser corrompre par l'or de l'Asie. Dans la grande lutte contre la Perse, Delphes ne représenta plus l'esprit national, mais se montra irrésolue et répandit son irrésolution parmi les autres, ce qui fit du tort à la cause commune. On avait encore de la vénération pour le grand dieu, mais le peuple commençait à mépriser l'oracle. L'esprit aristocratique du sacerdoce delphique avait cessé également d'être d'accord avec les tendances dominantes de l'époque. Le temps avait commencé du culte démocratique de Dionysos, qui n'avait à Delphes que le second rang.

La lutte contre les Perses n'était pas seulement nationale, mais également religieuse. En dépit de l'attitude douteuse de l'oracle, les confédérés résolurent

de consacrer la dixième partie du butin au dieu de Delphes.

132. **Culte de Dionysos à Athènes.** — Cependant, la religion nationale des Hellènes ne devait pas succomber sans avoir brillé une fois encore et avec un éclat jusque-là inconnu. Engagée dans une lutte pour la vie avec l'incrédulité croissante, elle ramasse toutes ses forces et atteint ainsi, à l'heure où sa décadence est déjà commencée, sa totale et magnifique croissance. C'est à Athènes que se livra ce dernier combat. En Attique s'étaient, par le fait de l'immigration dorienne, simultanément fixées un grand nombre de tribus achéennes et ioniennes, et, les différentes religions s'étant mélangées, il y avait eu une pénétration mutuelle qui est partout la cause d'un développement supérieur. Delphes avait été la préceptrice d'Athènes ; cette ville s'y était fidèlement attachée, et le culte d'Apollon, devenu sous Solon la religion populaire, y avait posé les premières assises d'une civilisation supérieure. Mais la part spéciale qu'y prit Athènes est due à l'impulsion donnée par le culte de Dionysos et l'adoration d'Athéné. Le premier fut favorisé par les tyrans, Pisistrate et ses successeurs, parce que, en qualité de démagogues, ils soutenaient volontiers un culte que la grande masse préférait aux autres. Onomacrite donna au mythe du dieu thrace, qui était adoré à Eleusis à côté de Déméter, une haute

signification par un nouveau système mystique. Lasos fit du chant des chœurs bacchiques, du dithyrambe, une forme artistique déterminée, et son disciple Pindare, initié aux mystères d'Eleusis, s'en servit pour y introduire les pensées religieuses les plus élevées. Ces mêmes chants et danses du chœur devinrent des dialogues et des représentations, d'où naquirent la tragédie et la comédie. Peu à peu, ces dernières devinrent plus libres dans le choix de leurs sujets, et la tragédie devint, entre les mains d'Eschyle et de Sophocle, le moyen de révéler à tous les yeux, dans des figures vivantes, le noyau de la vérité religieuse caché dans l'écaille mythologique. Tous deux étaient des hommes de leur temps, l'œil ouvert à tous les progrès, mais en même temps sincèrement attachés au culte de leurs ancêtres. Le sentiment profondément religieux qui distinguait le culte de Dionysos, fruit de l'esprit sémitique, et le sentiment vraiment humain qui appartenait à l'esprit hellénique, ont été fondus par eux en une unité pleine de beauté.

Curtius (*Griech. Geschichte*, I, 286) a fait remarquer le grand nombre de personnages importants, à Athènes, qui descendaient, soit par leur père, soit par leur mère, de la noblesse messénienne qui y avait émigré : tels Kodrus, Solon, Pisistrate, Clisthène, Périclès, Platon, Alcibiade.

Le plus ancien dieu local de l'Attique était *Zeus-Herkeios*. Eleusis était le siège du culte de Poseidon et

de Déméter, auxquels était uni celui de Dionysos. Le combat entre Athéné et Poseidon, à Athènes, est connu. Apollon était déjà adoré de bonne heure dans différentes localités maritimes.

Lorsque les principales familles d'Athènes furent accusées de meurtre, Solon fit venir de Crète le prophète Epiménide, homme du caractère le plus imposant, lequel, au nom d'Apollon, purifia et remit tout en ordre, et dont l'influence fit de cette divinité un dieu populaire.

Eschyle était lui-même originaire d'Eleusis et appartenait à une famille étroitement unie au sanctuaire. Il grandit sous l'influence de ce sévère culte du temple. La réunion de l'élément religieux et de l'élément humain n'est nulle part plus visible que dans le Titan Prométhée, tel qu'Eschyle le représente, fier et noble, infatigable dans la recherche et dans la pensée, insoumis dans la lutte et dans l'abaissement, mais victime de son propre orgueil et de sa légèreté, qui lui firent oublier que la seule vraie sagesse avait son origine en Zeus et dans un cœur vraiment pieux.

133. **Sculpture religieuse.** — Dans le même esprit que la poésie, travaillait, à Athènes, la sculpture, qui, intimement associée au culte d'Athéné, la déesse de l'art, l'ouvrière (*Ergané*), glorifiait surtout le culte de cette dernière et celui de son père Zeus, et dont le représentant le plus illustre, Phidias, florissait aux temps de Cimon et de Périclès. Tandis que les hommes les plus cultivés ne retrouvaient plus la divinité telle qu'elle existait pour leur esprit dans les vieilles et

informes images, auxquelles le peuple restait attaché avec une vénération superstitieuse, et que maint philosophe raillait le culte même des images, Phidias créa des figures, destinées, non à l'adoration, mais à donner une idée plus pure de la divinité et à lui être offertes à elle-même comme des présents dignes d'elle. Cela s'applique particulièrement à ses deux chefs-d'œuvres, l'Athéné vierge du Parthénon et le Zeus d'Olympic. Dans ces deux œuvres d'art, comme dans l'ancienne tragédie, la religion des Hellènes a atteint le degré le plus haut de son développement. L'humanisation idéale de la divinité, déjà préparée dans le culte de l'Apollon delphique, s'accomplit à Athènes grâce à Eschyle, Sophocle et Phidias.

Dans la famille de Phidias, non-seulement l'art, mais aussi le culte d'*Athéné Ergané*, était héréditaire.

Dans l'*Athéné Parthénos*, Phidias a su unir la chasteté à la tendresse, la force victorieuse à la paix tranquille, la sagesse profonde à la clarté ; dans le Zeus d'Olympie, l'élévation la plus grande et la plus imposante à la clémence, la domination et la puissance suprêmes à la grâce. Ces deux œuvres, en même temps qu'elles étaient les produits de l'art le plus élevé, étaient aussi l'expression d'une profonde pensée religieuse.

134. Déclin de la religion grecque. Socrate. — Mais les miracles même de l'art, qui vient toujours au secours d'une forme religieuse qui se meurt, ne pouvaient pas l'arracher à sa perte, du

moment où elle ne répondait plus aux besoins d'une nouvelle génération. Ni poètes, ni sculpteurs ne pouvaient empêcher la chute, toujours plus rapide, de la religion hellénique. Les causes de cette chute étaient le triomphe de la démocratie, qui affaiblissait le respect de l'autorité légale, les grandes calamités qui atteignaient l'Etat et faisaient douter de la force des dieux protecteurs, l'audace de la pensée philosophique qui enseignait à douter de la personnalité des dieux, de l'authenticité de leurs signes, de la valeur de la tradition, et mettait à la place des dieux vivants de l'Olympe des forces dépourvues de raison, tandis que la sœur bâtarde de la philosophie, la sophistique, du moins dans la seconde période de son développement, minait en même temps la foi et la morale. C'est ce que prouvent les progrès incessants de la superstition. On cherche la satisfaction des besoins religieux dans toute espèce de cultes étrangers, auprès de sales prêtres mendiants qui promettaient le pardon divin pour de l'argent, et de ventriloques qui se disaient inspirés. Des associations secrètes remplacèrent les mystères de l'Etat. Vainement un poète, tel qu'Euripide, essaya d'accorder le sentiment religieux qui le remplissait avec les exigences de la pensée. Il était lui-même trop atteint du doute pour être capable de réconcilier la foi traditionnelle avec les idées de son temps, et il mourut, sombre et mécontent, loin de sa patrie. Si quelqu'un avait pu apaiser ce conflit,

ç'eût été un homme prophétique, comme Socrate, l'adversaire des sophistes, le pénétrant critique des systèmes dominants, le penseur profond et original, mais doué en même temps d'un sentiment de piété enfantine et d'un haut caractère moral, qui établissaient chez lui une harmonie parfaite entre la foi, la doctrine et la vie. En lui la religion et la philosophie opérèrent une réconciliation complète. Mais les représentants officiels de la religion nationale rejetèrent le secours qu'il leur apportait, comme celui de tous les nobles penseurs de ces temps. Leur zèle fanatique, nouvelle preuve de décadence, ne s'en prenait pas seulement aux philosophes et aux sophistes, y compris le religieux Anaxagore, mais s'attaquait à Alcibiade, n'épargnait ni Périclès ni Phidias, et tendait à établir une inquisition régulière. Socrate fut aussi leur victime. Condamné comme apostat du culte traditionnel, introducteur de nouvelles religions et corrupteur de la jeunesse, il dut boire la coupe empoisonnée. Une religion qui met ainsi à mort ses plus nobles penseurs, désignés par la divinité elle-même comme les plus sages de tous les mortels, s'est fermé la voie à un développement ultérieur, et n'a plus d'autre avenir que de mourir lentement ou de se pétrifier.

La riche floraison de l'art religieux, juste dans la période où une forme religieuse décline, est un phénomène commun. Que l'on pense aux magnifiques temples

de Nébukadrézar à Babylone, à la résurrection de l'art sacré en Égypte sous la dynastie saïte et jusque sous les Ptolémées, à Rome sous les premiers empereurs et dans l'Italie de la Renaissance !

Aux religions étrangères qui trouvèrent à cette époque beaucoup d'accès dans l'Hellade, appartiennent les cultes phrygiens de Sabazius et de la Mère des dieux, le culte thrace de Kotytto, le culte syrien d'Adonis, déjà généralement répandu dans l'Orient. Entre l'adoption de ces cultes étrangers dans un état de décadence, et l'action indépendante d'idées et de conceptions religieuses élevées, auxquelles la religion grecque était redevable, dans la période de sa croissance, de son haut développement, il y a une différence du tout au tout.

Socrate était exact à offrir des sacrifices ; il vénérait les oracles et se tenait fidèlement attaché à la religion de ses pères. Il ressentait en particulier une vive sympathie pour le culte d'Apollon ; le mot d'ordre de tous deux était le même. Par la voix de l'expérience intime, il était arrivé à la foi en la divinité, et, au plus profond de lui-même, il entendait la voix de son bon esprit ; pour lui, aucun langage figuré, mais une conviction intime. Le caractère misérable des griefs invoqués contre lui ressort surtout de ce fait qu'on appelait cela introduire des divinités nouvelles. Le rapprochement qu'on peut faire entre ses persécuteurs et les Sadducéens, qui mirent à mort Jésus, éclate dans l'hypocrisie avec laquelle ils le laissèrent encore en vie pendant trente jours pour éviter à la ville une souillure, tandis que le vaisseau de fête de l'Attique faisait voile vers Délos.

La persécution dirigée contre Phidias, qui mourut de chagrin en prison, fut aussi inspirée par le zèle reli-

gieux ; on l'accusait d'avoir éternisé sa propre image et celle de Périclès sur le bouclier de la *Parthénos*. Alcibiade n'était peut-être pas aussi innocent des railleries qu'il fut accusé d'avoir adressé aux mystères d'Eleusis. Sa culpabilité ne fut d'ailleurs jamais prouvée, et la mutilation des Hermès, dont on l'accuse également, a été probablement l'œuvre de ses ennemis eux-mêmes. La rage des zélateurs ne connaissait plus de limites. L'accusation d'impiété menaçait tout homme honorable. Des menteurs avérés étaient l'objet des louanges et des honneurs, de nobles citoyens menés à la torture. Tant il est faux de dire que l'intolérance ait été inconnue de la religion grecque.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA RELIGION CHEZ LES ROMAINS

Bibliographie. — Histoire. *Th. Mommsen*, Rœmische Geschichte, 3 vol., 6e édit., Berlin, 1874 (Les aperçus que donne Mommsen des différentes périodes de l'histoire de la religion romaine sont faits de main de maître et méritent à ce titre l'attention, mais ils laissent beaucoup à désirer en ce qui touche le détail. — Voir la traduction française.) — *A. Schwegler*, Rœmische Geschichte in Zeitalter der Kœnige, Tubingue, 1853 (Swegler a apporté un grand soin à l'explication mythologique des vieilles légendes romaines ; son ouvrage mérite d'être soigneusement étudié, surtout aussi à raison du caractère complet de ses données. Les explications sont généralement justes là où l'auteur ne cède pas au penchant qui lui est propre de voir partout des divinités chthoniennes.) — *G. F. Herzberg*, qui a une solide connaissance de la religion romaine, fournit sur ce sujet d'excellentes données dans sa Geschichte von Hellas und Rome vol. II, Berlin, 1879 et dans sa Geschichte des Rœmischen Kaiserreichs, Berlin, 1880. — *H. Schiller*, Geschichte der Rœmischen Kaiserzeit, 1er vol. 1re et 2me parties, Gotha, 1883, a de son côté des chapitres courts mais importants sur la religion. — Dans le grand ouvrage de *Victor Duruy*, Histoire des Romains, t. I-VII, Paris, 1879-1885, une grande attention est également accordée aux matières religieuses ; parmi les nombreuses et excellentes planches qui accompagnent l'ouvrage un grand nombre sont relatives au

panthéon divin et au culte. — Pour les usages religieux des Etrusques, on consultera, entre autres, *K. O. Müller*, Die Etrusker, 1828.

Mythologie et Religion. — *J. A. Hartung*, Die Religion der Rœmer, 2 vol., Erlangen, 1836 (Infiniment supérieur à l'ouvrage du même auteur sur la religion grecque ; vieilli par places, mais utile encore.) — *L. Preller*, Rœmische Mythologie, 3me édit. en 2 vol. par H. Jordan, Berlin, 1881-83. (Ce que nous avons dit plus haut de la Mythologie grecque du même auteur, s'applique également ici. — On ne peut pas consulter avec confiance la traduction française donnée par Dietz de cet ouvrage sur la première édition : Les dieux de l'ancienne Rome, Paris, 1865.) — *C. G. Zumpt*, Religion der Rœmer, Berlin, 1845, mérite encore d'être consulté. — Les données les plus importantes ont été réunies sous une forme abrégée, mais de main de maître, par *Ed. Zeller*, Religion und Philosophie bei den Rœmern, 2me édit., Berlin, 1872 (dans Virchow's und Holtzendorff's Sammlung.) — Ouvrages relatifs à des périodes déterminées. — *L. Krahner*, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der rœmischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August, Halle, 1837. — *R. H. Klausen*, Æneas und die Penaten, die italische Volksreligion unter dem Einfluss der Griechischen, 2 vol., Hambourg et Gotha, 1839-40 (ouvrage très confus et dépourvu d'une saine critique, qui représente plutôt une riche accumulation de matériaux.) — Le même sujet a été traité d'une façon à la fois plus brève et plus critique par *J. A. Hild*, La légende d'Enée avant Virgile, dans Revue de l'histoire des religions de Vernes, t. VI, 41-79, 144-177 et 293-314, Paris, 1882. — *Gaston Boissier*, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, 2 vol., Paris, 1878. (Cet ouvrage se distingue par sa caractéristique, aussi pénétrante que juste, de la religion romaine et expose sous une forme attrayante sa restauration et sa réformation, puis son déclin à l'époque impériale. Cf. *C. Schmidt*, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme,

Strasbourg et Paris, 1853. — Résumé excellent des questions et de leur état par *G. Boissier*, Esquisse d'une histoire de la religion romaine dans Revue de l'histoire des religions, IV (1881), p. 299-323. Cf. dans le même recueil, Bulletin critique de la mythologie latine par *A. Bouché-Leclercq*, II, (1880), p. 352 suiv.

Monographies. — *G. A. B. Hertzberg*, De diis romanorum patriis, s. de Larum et Penatum religione et cultu, Halle, 1840. — *J. L. W. Schwarz*, Der Ursprung der Stamm und Gründungssage Rom unter des Reflex indogerm. Mythen, Iéna, 1878. — *A. Bouché-Leclercq*, Les pontifes de l'ancienne Rome, Paris, 1871. — *M. Albert*, Le culte de Castor et Pollux en Italie, Paris, 1883. — Cultes étrangers : *J. J. Bachofen*, Die sage von Tanaquil, eine Untersuchung ueber den Orientalismus in Rom und Italien, Heidelberg, 1870 (très hypothétique, et, quoique faisant preuve de pénétration, entièrement dominé par une théorie préconçue. — *E. A. Lewald*, De religionibus peregrinis apud veteres Romanos paulatim introductis, Heidelberg, 1844. — *F. Fabri*, De Mithræ dei solis invicti apud Romanos cultu, Elberfeld, 1883. Cf. l'ouvrage de *G. Lafaye*, mentionné à la bibliographie du précédent chapitre. — *Seidl*, Ueber den Dolichenuscultus dans Sitz. Ber. der Kais. Wiener Akademie, 4 janvier, 1854. — Sur les sources de la religion romaine consultez : *J. A. Ambrosch*, Ueber die Religionsbücher der Rœmer, Bonn, 1843 ; — *L. H. Krahner*, Comment. de M. Terentii Varronis antiquitatum humanarum divinarumque Libri XLI, Halle, 1834. — Pour l'histoire des mœurs, le culte, les institutions de la religion etc., voyez les grands ouvrages de *Fridlænder*, (Sittengeschichte), *Mommsen-Marquardt*, *Lange* (Rœmische Alterthuemer), etc. Le 6e volume du manuel de Marquardt contient une description complète de ce qui touche aux actions sacrées ; dans la 7me partie, il est traité entre autres du mariage, des rites de l'ensevelissement et du culte des Mânes.

135. Caractère général. — De même que les langues, les religions aussi des Grecs et des Romains présentaient à l'origine les plus étroites affinités, comme en témoignent les noms de quelques-unes des divinités principales. Les traces de cet accord seraient certainement encore beaucoup plus nombreuses, si la différence des aptitudes nationales et des circonstances extérieures n'avait pas amené chacune de ces deux religions à se développer pendant un certain temps dans une direction absolument opposée, jusqu'à ce que les deux nations vinssent de nouveau en contact, et que les religions se mélangeassent l'une avec l'autre. Le Grec poursuit un anthropomorphisme toujours plus complet, qui est porté à sa perfection par l'art de la sculpture attique ; le Romain ne sent que de l'aversion pour de pareils procédés. Il est trop peu artiste, et il a un trop profond respect pour les puissances supérieures, pour les représenter comme des êtres semblables aux hommes. Les puisssances de la nature, lorsque, dans une période plus ancienne, elles n'étaient pas encore devenues des divinités, restèrent pour lui des esprits ou devinrent des personnifications d'idées abstraites. C'est là aussi le caractère des nouveaux dieux qu'il se crée, êtres qui ne possèdent qu'une existence nuageuse, concluent rarement des mariages ou nouent d'amoureuses relations, et sont généralement sans enfants. D'autre part, les débris de l'ancienne mythologie romaine sont très-rares.

Mais, ce qui est innombrable, c'est la quantité des idées élevées au rang d'esprits. Non-seulement chaque homme a son *Genius*, chaque femme sa *Juno ;* mais aussi chaque divinité et chaque être, chaque objet, chaque action ou état, chaque qualité morale elle-même, a son esprit propre, lequel est lié à son domaine particulier. Si l'élément personnel, la liberté, la variété la plus riche, dominent dans la mythologie grecque, dans la théologie romaine règnent l'idée, la nécessité, l'ordre et l'uniformité les plus inflexibles. La différence entre les deux est entièrement la même qui sépare la religion hindoue et la religion persane, avec la dernière desquelles le caractère de la religion romaine offre un parallèle parfait.

Pour les noms, Jupiter *(Diovis)* s'identifie à Zeus, Zeus pater, *Vesta* à Hestia, probablement aussi *Juno* à Dioné. On a voulu mettre *Janus* en rapport avec la forme grecque Zen. *Mars* et Arès sont regardés par les auteurs des dernières recherches comme des dieux entièrement différents. Je pense non-seulement le contraire, mais je vais jusqu'à croire que les deux noms ont eu à l'origine la même signification. *Neptune*, un nom qui se perdit chez les Grecs, est certainement le Apa*m* napa*t* des anciens Ariens.

Les relations avec les peuples étrangers, qui, pour les Grecs, remontent aux temps les plus reculés et ne commencèrent, chez les Romains, qu'après les siècles de leur constitution définitive, ont exercé pour cette raison une beaucoup plus profonde influence sur les

conceptions religieuses des premiers que sur celles des Romains.

La différence dans l'attitude de la prière, chez les Grecs et chez les Romains, est caractéristique. Le premier regarde en face la divinité avec la tête découverte, le second se couvre la figure.

L'existence nuageuse d'un grand nombre de divinités romaines résulte des formules : « Sive Deo, sive Deæ, » « Sive Mas, sive Femina, » « Sive quo alio nomine te appellari volueris, » employées à propos des dieux ou qui leur étaient adressées.

Il paraît bien que les mariages des dieux et leurs enfants également étaient beaucoup plus nombreux dans les temps primitifs, mais que les conceptions de cet ordre ont été plus tard rejetées par les Romains plus stricts. Un des débris les plus importants qui aient survécu de la mythologie positivement romaine, ou plutôt italique, est le mythe d'Hercule et de Cacus, l'ancien combat arien entre le dieu de la lumière et le démon des nuages ; mais il est à remarquer que le Héraklès grec s'est déjà introduit à la place du dieu national, et que l'on mettait Câcus (le brûlant ? ou l'aveugle ?) en rapport avec le grec κακός. Voyez surtout l'excellente monographie de M. Bréal, *Hercule et Cacus*.

Le terme de Genius s'emploie aussi pour les esprits des êtres féminins, ainsi *Genius Junonis sospitæ*, *Genius Famæ, Genius Forinarum*. La facilité à créer des génies propres, qui distinguait tout particulièrement la religion romaine, ressort entre autres de ce fait que, non-seulement chaque circonstance de la vie sociale, mais aussi chaque opération agricole, labourage, semailles, récolte jusqu'à l'ouverture des greniers, que même la provision annuelle des grains sur le marché *(Annona)*, et la

chair en santé du corps humain (*Carnia*, proprement un démon qui chasse les vampires suceurs de sang), avaient des représentants particuliers de cette nature dans le monde des esprits.

Le caractère spécial à la religion romaine que nous venons d'indiquer se rattache au caractère national romain, dont les principaux traits sont, d'après Mommsen, le profond sentiment du général dans le particulier, le dévouement et le sacrifice de l'individu à l'ensemble, traits d'où dérivent également l'unité politique et la domination universelle de l'empire romain.

La comparaison des religions romaine et persane est réellement frappante. Chez toutes deux, l'élément moral a le pas sur l'élément mythologique ; dans le Pârsisme, les idées abstraites sont devenues pareillement des saints immortels (*amesha çpeñta*) et des ministres d'Ahura Mazda ; là aussi, comme chez les Romains, toute chose, jusqu'aux dieux, a son propre esprit ou Fravashi, un nom dont la signification ne diffère pas beaucoup de Genius (lequel est voisin de *genus, gigno*).

136. **Personnifications.** — Quelques profondes modifications que la religion romaine ait subies dans la suite par l'introduction d'éléments étrangers, principalement grecs et orientaux, elle resta fidèle à ce caractère pendant tous les siècles de son existence, et elle continua de se développer dans cette même direction jusqu'à la fin. Lorsque, aux environs du milieu du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, la monnaie d'argent fut introduite, le vieux génie de la monnaie de cuivre, *Æsculanus*, reçut aussitôt un fils, *Argentinus*. Les premiers dieux

grecs que les Romains firent leurs, reçurent d'eux, à la place de leurs désignations grecques, devenues incompréhensibles, des noms nouveaux, bien intelligibles, ou subirent des modifications telles que, pour eux, ils représentaient une idée abstraite. Ainsi, *Mercure*, le dieu du commerce, fut imité du Hermès grec; *Minerve*, la pensante, de l'Athéné grecque, et *Proserpine* n'est pas autre que la Persephoné grecque. Le nombre des génies, qui ne sont pas autre chose que des abstractions, augmente constamment. La terreur et la pâleur dans le combat, la paix et la liberté, l'espérance et la bonne fortune, furent l'objet, en qualité d'esprits redoutables ou bienfaisants, d'un culte déterminé ; et si, dans les anciens temps, on ne voit invoquer comme divinité séparée que Fides, la bonne foi, bientôt on voit aussi élever des autels et des sanctuaires à différentes autres vertus, attributs divins ou moraux, *Concordia*, *Pudicitia*, *Mens*, *Pietas* et *Æquitas*, plus tard à *Constantia*, *Liberalitas, Providentia*, enfin même à l'*Indulgentia* et à la *Clementia Cæsaris*. Entre ce dernier culte et la déification des empereurs eux-mêmes, qui a certainement aussi sa cause dans l'influence de l'Orient, il n'y a qu'un degré.

Quelque chose qui diffère entièrement de l'attribution de noms latins intelligibles à des dieux grecs, c'est la fusion de ceux-ci avec d'anciens dieux italiques, tel que c'est le cas pour Aphrodité et Vénus, Bakchos et Liber, Déméter et Cérès, Artémis et Diane.

Les *Virtutes* qui furent les premières transformées en génies étaient, dans l'origine, des propriétés de certains dieux ; ainsi Fides appartenait à Jupiter (comp. *Dius Fidius)*, Concordia, Spes, Felicitas, Libertas, peut-être aussi Pax à Vénus, Pudicitia et Aequitas à Fortuna.

Un exemple singulièrement remarquable de personnification, c'est encore celle de la voix divine comme *Aius Locutius*, personnification d'un des attributs de Faunus.

137. **Première évolution.** — La religion des Romains était, dans le principe, à peu près au même degré de développement que la religion pélasgique. Le nombre des esprits ou génies est illimité, et ils sont l'objet du culte le plus empressé. A cette classe appartiennent les *Lares* ou seigneurs qui, au commencement du moins, n'étaient que l'objet d'hommages privés ; les *Penates* ou esprits du foyer, qui, réunis à Vesta, recevaient un culte public ; les *Manes* et les *Larvæ* et *Lemures*, qui étaient tous des âmes des défunts : les premiers les âmes bonnes et pures, à proprement parler des esprits de lumière ; les deux autres catégories, des âmes errantes, non encore arrivées au repos, les « revenants, » plus tard et décidément de mauvais esprits. Ces différents esprits, auxquels on pouvait encore ajouter de nouvelles classes, ne se distinguent pas avec certitude les uns des autres ; car, en fait, ils ne représentent pas autre chose que différentes conceptions de la même idée. Il serait cependant inexact de donner le nom de polydémo-

nisme, même à la plus ancienne religion romaine. Elle a déjà franchi le pas décisif qui conduit au polythéisme. Le terme de *Dei*, *Divi*, n'est plus appliqué exclusivement aux esprits célestes, mais, de même que chez les Grecs, est déjà devenu le nom générique pour des êtres personnels et indépendants, qui appartiennent aussi bien à la terre et au monde souterrain qu'au ciel, et dominent la nature par leur volonté (en tant que *numina*). C'est encore la période de transition. Les divinités mauvaises ou redoutables, telles que *Vediovis*, étaient encore honorées sur le même pied que les bonnes ; le nombre en était d'ailleurs encore restreint. Quelques-unes, telles que *Robigo*, le dieu de la brûlure des grains, *Consus*, probablement le dieu des germes cachés, *Carmentis*, la divinité de l'hymne conjuratoire et autres, ne sont encore pas beaucoup plus que des esprits ; mais d'autres, tels que le bon dieu du berger, *Faunus*, *Saturnus*, le dieu des semailles (*Saëturnus*), ou bien du rassasiement (*satur*), avec sa fête joyeuse, les dieux du feu *Vulcain* et *Vesta*, et surtout les trois principales de toutes, *Jupiter*, *Janus* et *Mars* sont des dieux personnels dans le sens complet du mot, chez lesquels réside le pouvoir suprême, non-seulement sur le terrain de la nature, mais aussi sur le terrain social et moral.

Le *Genius* s'appelle aussi *Cerus* ou *Kerus*, mot qui se rattache à la racine sanscrite *kri*, faire.

Les *Lares* ne diffèrent pas beaucoup, dans l'espèce, des héros grecs. Si le mot étrurien bien connu *Lars* (lequel toutefois se décline différemment) est le même, ce sont les Seigneurs, les Puissants. *Penates* de *penus*, le foyer domestique, se rattachait à *penes* et *penitus*. Le nom de *Manes*, rattaché à *mane*, de bon matin, signifie les brillants, les purs. Les *Silvains* et les *Faunes* ressemblent davantage aux troupes des dieux hindous. Ce sont les esprits des forêts et des champs.

Outre les divinités nommées plus haut, le plus ancien calendrier des fêtes romaines mentionne encore : *Tellus*, la terre nourricière ; *Cérès*, la déesse de la croissance ; *Palès*, la divinité qui donne la fécondité aux troupeaux ; *Ops*, la déesse de la récolte ; *Terminus*, la pierre frontière du champ ; *Neptunus*, *Tiber*, *Mater* (*matuta*), la déesse du matin, sorte d'aurore ; *Liber* et *Libera*, que quelques-uns considéraient comme les libérateurs des chaînes et de la douleur, d'autres comme les divinités qui bénissent les enfants. Il est remarquable que l'on ne trouve encore parmi les dieux de ce calendrier ni *Junon*, ni *Minerve*, ni *Diane*, bien que ces divinités aient été adorées de très bonne heure à Rome, les deux premières au Capitole, la dernière sur l'Aventin.

138. **Eléments étrangers. Les dieux principaux.** — Ici aussi, comme ailleurs, la fusion d'éléments différents a conduit à un développement supérieur. La religion des plus anciens habitants de Rome était encore celle de pâtres et de paysans; les Sabins y introduisirent, les premiers, des idées religieuses plus hautes et une certaine organisation politique, à la fois patriarcale et hiérarchique. A

mesure que Rome devenait davantage un centre italien, un plus grand nombre de dieux y obtenaient droit de cité; si la vieille simplicité s'y perdit, l'horizon s'agrandit du même coup. Depuis la réunion des Latins et des Sabins, trois dieux furent placés beaucoup au-dessus des autres: *Jupiter*, le principal; *Mars*, le plus honoré; *Janus*, le plus caractéristique. Jupiter, le père bon, bienfaisant, créateur, le protecteur de la bonne foi et de l'honnêteté, était encore et surtout, autant qu'on peut le voir par les obligations sévères imposées à ses prêtres, et comme il résulte de l'ensemble de son caractère, le dieu de la pureté et de la sainteté. Quel qu'ait pu être Mars, à une époque précédente, dieu solaire ou dieu du printemps, il était déjà devenu, sans aucun doute, dans la période dont nous nous occupons par excellence, le dieu de la guerre, protecteur des troupeaux de son peuple, champion de la bourgeoisie, auquel appartenait, comme sa moisson du printemps, le *Ver Sacrum*, les jeunes gens qu'on envoyait au dehors conquérir un nouveau territoire, et dont les prêtres portaient le nom de *Salii*, tiré de la danse magique et guerrière qu'ils exécutaient. Janus (*Dianus*, le lumineux, le brillant), avec ses deux visages, dieu de l'été, qui ouvre le jour et, plus tard, l'année elle-même, et donne son nom au mois qui suit le mois de l'hiver, était le début de toute vie, le commencement de tout mouvement, et devint bientôt le Créateur;

cependant les Romains aux mœurs guerrières le mirent aussi en rapport avec la guerre.

Le Mars palatin lui-même était, avant la venue des Sabins, encore plus un dieu de la nature qu'un dieu de la guerre, et il ne prit ce dernier caractère que par sa réunion avec *Quirinus*, le dieu de la guerre des Sabins. On donne de son nom différentes explications, qui doivent en faire tantôt un dieu de la mort (*Mavors*, *Maurs*, *Mors*, d'après Mommsen), tantôt un dieu du soleil (de *mar*, briller, resplendir, d'après Roscher). Comparer Mars à Apollon, comme le propose Roscher, me semble méconnaître, au profit de quelques rencontres extérieures, le caractère différent du tout au tout des deux divinités. Preller émet l'avis que Mars doit être le même que *Mas*, la force mâle (comp. *Maspiter*, *Marmar* et son mariage avec *Nerio*, dont le nom se rapproche du sabin *Nero*, fort, et de la racine *nri*, *nar*, l'élément masculin), et, en cette qualité, le dieu de la nouvelle vie, de la fertilité renaissante et du courage guerrier. Dans le fond, Mommsen et Preller peuvent avoir également raison, car *mors* et *mas* doivent avoir tous deux la même racine (sanscrit *mri*) qui signifie mourir (comp. sanscrit *marya*, homme, guerrier, *marta*, *martya*, homme, et les Maruts, les dieux de la tempête et de la guerre du Véda). Le *Ver Sacrum* est un sacrifice d'hommes et de bétail offert au dieu de la guerre, afin que celui-ci, satisfait par cette offrande, épargne, dans le courant de l'année, les autres guerriers et les troupeaux de la communauté. La coutume d'ouvrir le temple de *Janus Quirinus*, à Rome, en temps de guerre et de le fermer en temps de paix a été expliquée de diffé-

rentes façons, mais point encore d'une manière satisfaisante. Je cherche son origine dans la vieille notion animiste, que l'on devait donner à la divinité l'occasion d'accompagner l'armée.

139. **Le Culte.** — Le culte avait pour le Romain pratique une tout autre importance que la doctrine. C'est à ce point que tout se rattachait ; le vrai dévot, dans son esprit, c'était l'exact observateur de ses devoirs religieux, l'homme de la piété légale. On a à payer une dette aux dieux, et l'on doit s'en acquitter soi-même, mais on le fait en accomplissant le contrat à la lettre et en donnant le symbole pour la chose. La conception animiste, que l'on doit se servir des dieux comme de moyens pour obtenir des avantages pratiques, est au fond du culte romain tout entier. Aussi celui-ci était singulièrement simple dans les temps primitifs, en ce sens au moins qu'on n'y connaissait encore ni images, ni temples, mais en même temps très-compliqué et surchargé de toute espèce de pratiques et d'actions symboliques, et l'omission de la moindre d'entre elles ôtait au sacrifice toute sa vertu. Cela rendait nécessaire l'assistance des prêtres, qui avaient la connaissance de ce rituel, non comme intermédiaires, car l'accès de la divinité était ouvert à tout homme, mais pour veiller à ce que rien ne manquât à l'action pieuse. Chaque dieu avait son *Flamen* ou allumeur du feu (proprement *souffleur*). On en comptait douze, dont les trois

principaux (*majores*), ceux de Jupiter, le *Flamen dialis*, assujetti à de sévères obligations, et les deux prêtres de Mars, les *Flamines Martialis* et *Quirinalis*, les chefs des deux collèges Saliens. Les femmes de ces *Flamines* accomplissaient les rites du culte auprès des déesses correspondantes. Les *Pontifices* n'étaient pas attachés à une divinité déterminée ; ils formaient un sacerdoce, dont le chef, le *Pontifex maximus*, voyait constamment croître sa considération, bien que les trois *Flamines majores* fussent encore, à cette époque du moins, placés au-dessus de lui. Il en était de même des *Augures*, qui révélaient la volonté des dieux d'après le vol des oiseaux, et d'autres encore. Tout était exactement réglé par les soins du gouvernement ; aussi ce contrôle de l'Etat, qui s'exerçait même sur le prêtre le plus élevé, prévint la formation d'une suprématie sacerdotale, que d'autres causes avaient empêchée en Grèce ; mais c'est ce qui fit aussi que la religion romaine resta sèche et formaliste, plus extérieure qu'intérieure. La pureté elle-même (*castitas*), à laquelle on attachait tant d'importance, était uniquement la pureté sacerdotale, que l'on obtient par des lustrations, des aspersions et des fumigations, et la haute valeur attachée à la prière, si bien que la moindre erreur devait être expiée comme un manquement véritable, avait son fondement dans l'idée superstitieuse qu'elle possédait une grande puissance magique. Une telle religion était, sans doute, intelli-

gible pour tous ; elle exerçait une influence favorable sur la vie politique et sociale ; elle se prêtait parfaitement à la formation d'une armée bien organisée de conquérants et d'une nation destinée à dominer le monde ; mais elle était inféconde pour la vie de l'âme et peu faite pour encourager la spéculation, la poésie ou l'art.

Il n'était pas nécessaire d'offrir, soit au dieu du ciel tonnant, soit au dieu fluvial du Tibre, des sacrifices humains, mais on offrait au premier des ognons et des têtes de pavots qu'il pût frapper de sa foudre au lieu de têtes humaines, et, au dernier, trente mannequins de jonc annuellement.

Varron regrette le temps où l'on adorait les dieux *sine simulacro*. En fait, les petites maisons des dieux (*aedicula*), qui, dès les temps anciens, furent en usage, passaient pour des infractions à la loi de Numa. On a tort de voir là une marque de la pureté de l'ancien culte ; c'est seulement une preuve du niveau inférieur auquel il se trouvait. Les arbres, pierres et animaux sacrés (pour les pierres *Jupiter lapis*, pour les animanx le loup de Mars et son pic, *Picus*, qui devient même dans la tradition un roi préhistorique, *Picumnus*) montrent qu'il était, dans le principe, encore purement fétichiste.

Le *Flamen dialis* ne devait ni toucher quelque chose d'impur, ni entendre les lamentations du service funèbre, ni marcher sur un tombeau. Il ne pouvait ni divorcer, ni se remarier, et devait, ce qui marque la relation étroite de sa dignité sacerdotale avec l'idée patriarcale, abandonner sa charge à la mort de sa femme.

Des Pontifices se trouvent dans toutes les villes italiotes, d'où résulte que leur nom ne saurait signifier « constructeurs de ponts ou de routes. » Q. Muc. Scævola le dérive de *posse* et *facere*, *potifices*. Mieux vaut l'étymologie de Marquardt, de la racine *pû*, qui signifie en sanscrit « purifier, expier » et d'où viennent également *purus*, *punire*, *pœna*. Pontifex serait donc littéralement : purificateur.

Les sacrifices humains n'étaient pas inconnus chez les Romains eux-mêmes aux temps les plus anciens. On dit qu'ils furent abolis par Numa. Mais, lors des Féries latines, et jusque dans le temps des empereurs, on mettait à mort un homme, bien que ce fût un condamné, et on regardait les ennemis tués et ceux qui subissaient la peine capitale comme des offrandes aux dieux. Dans le fait que des individus se sacrifiaient eux-mêmes (*devovere se*) en cas d'épidémies ou de malheurs publics, on retrouve la même idée.

L'influence heureuse de la religion romaine sur la vie sociale ressort de ce que certains crimes que la loi n'atteignait pas, tels que la vente d'une femme ou d'un fils marié, les violences contre son père et la violation de l'hospitalité, encouraient l'anathème des dieux, c'est-à-dire une certaine excommunication que l'on redoutait fort.

Le grand souci de la pureté et la foi à l'effet magique de la prière sont de nouveau des points de rencontre entre les religions romaine et pârsique. Le scrupuleux respect des formes, qui souvent faisait répéter un sacrifice, en quelques occasions jusqu'à trois fois, se retrouve dans toutes les anciennes religions sacerdotales, mais rarement poussé aussi loin qu'ici.

140. Jupiter Optimus Maximus. — Les Tarquins et Servius Tullius donnèrent à la religion d'Etat une direction entièrement nouvelle, d'où l'on ne s'écarta plus après leur chute, et que l'on observa en fait jusqu'à la disparition de la Rome anté-chrétienne. Ils bâtirent à Jupiter, considéré comme le plus puissant et le plus grand des dieux, *Optimus-Maximus*, un temple splendide sur le Capitole, et placèrent à ses côtés Junon et Minerve. A ce temple furent rattachés des jeux magnifiques et un culte brillant. L'ancien dieu patriarcal de la lumière et de la pureté devint ainsi le puissant dominateur, de la citadelle duquel on disait qu'elle devait devenir la tête de l'univers entier, la personnification divine de l'Etat romain conquérant. C'est ce qu'il est resté aussi. Dans son temple, le grand Scipion l'Africain l'ancien venait chaque matin se préparer, par une prière muette, à sa tâche journalière, et c'est uniquement à la protection et à l'aide de cette haute divinité qu'il attribuait toutes ses victoires. *Jupiter O. M.* est l'expression de la foi des Romains, à laquelle ils demeurèrent fidèles, même à l'époque où ils raillaient toute la religion de leurs ancêtres. Tant que la domination universelle de Rome continuait de s'étendre, on n'avait non plus nulle raison de douter de lui. Les nations tremblaient devant lui plus qu'elles n'avaient jamais fait devant Assur ou Maruduk. Un étranger même, tel qu'Antiochus Epiphane, lui érigeait un sanctuaire dans sa capitale, et entreprenait de propager

son culte avec un zèle fanatique. Seul, le peuple juif élevait à l'égard de son dieu la même prétention à la même domination ; aussi opposa-t-il une résistance opiniâtre aux efforts, tant d'Antiochus que des Romains. Mais il fut vaincu, et un temple du dieu capitolin s'éleva sous Hadrien sur les ruines du temple de Yahvéh, jusqu'à ce qu'enfin le Christianisme, sorti de ce même peuple juif, chassât pour tout de bon de son Capitole Jupiter O. M.

Optimus, dans la formule Jupiter O. M., n'a, au moins dans la période la plus antique, aucune signification morale, mais désigne seulement le plus puissant, le plus fort.

Le changement accompli par les Tarquins s'appliquait aussi bien à la conception de la divinité qu'à la manière dont on l'adorait. C'est alors que furent introduits à la fois les temples et les représentations de la divinité sous forme humaine, jusque-là à peine connus des Romains.

141. **Dieux étrangers.** — Il devint bientôt évident qu'un culte d'Etat aussi froid et aussi formaliste, quel que fût l'éclat de ses cérémonies et bien qu'il fût élevé au rang de symbole d'une pensée politique hardie, pouvait bien satisfaire quelques hommes d'Etat et patriciens, mais non pas un peuple tout entier. Les mêmes rois qui modifiaient le culte indigène allèrent en même temps à la rencontre de ces besoins en introduisant des divinités et des usages étrangers. Sur l'Aventin,

un sanctuaire fut érigé en l'honneur de Diane, qui n'est pas autre, en réalité, que l'Artémis de Marseille, et par conséquent que l'Artémis d'Ephèse; les livres où se trouvaient consignés les oracles de la sibylle de Cumes furent en même temps transportés à Rome, et confiés à la garde de deux employés et de deux interprètes. Ce sont les premières traces de l'introduction de la religion grecque à Rome; mais on n'en resta pas là. L'une après l'autre, au commencement avec le changement de son nom en un nom latin, à la fin même sans cette précaution, chaque divinité hellénique reçut à Rome droit de cité. Ce que les derniers rois avaient fait volontairement, bien que, sans aucun doute, pour aller à la rencontre des désirs du peuple, le Sénat fut bien, plus tard, contraint de le faire lorsque l'opinion publique le réclamait, bien qu'il s'y résolût rarement autrement qu'à contre-cœur. Aux dieux grecs succédèrent les dieux de l'Asie, tels que la Grande Mère des dieux, dont l'image, une pierre non taillée, fut transportée aux frais de l'Etat de Pessinonte à Rome. Dans l'ensemble, ce qu'on emprunta aux cultes étrangers, ce ne furent ni les meilleurs éléments, ni les plus élevés, mais les plus bas et les plus sensuels, et ceux-là encore sous la forme la plus corrompue. Une accusation accidentelle mit au jour, en l'an 186 avant Jésus-Christ, un culte secret de Bacchus, qui était associé à toute espèce d'abominations et avait déjà trouvé accès

auprès de milliers de personnes. Cinq années plus tard, on essayait, au moyen de livres supposés de Numa, de remplacer la religion d'Etat par une certaine théosophie à moitié grecque, ce qui était toutefois trop demander aux aptitudes sobres des Romains.

Des *duoviri sacris faciundis* furent commis à la garde des livres sibyllins.

Déjà, dans la triade capitoline, particulièrement dans Minerve, on a vu l'influence de modèles grecs, et cette action est incontestable pour ce qui est de l'institution des *Ludi Romani*. La nouveauté, c'est que désormais et pour la première fois, on introduit des divinités grecques ; les dieux latins et sabins avaient déjà été admis depuis longtemps. Au culte de l'Artémis marseillaise succédèrent bientôt ceux de Déméter, Perséphoné et Dionysos, mêlés aux cultes indigènes de Cérès, Liber et Libera ; puis, Castor et Pollux, Apollon, Æsculape ; l'Aphrodité grecque fut identifiée à la déesse du désir, du printemps et des eaux lustrales (*cloacina*), Vénus, (de la racine *ven*, désirer, aimer ; comp. le sanscr. *Vana*, aimable, gracieux, et les *Vanir* des Scandinaves), et aussitôt le culte licencieux de la Vénus érycinienne, la mère d'Énée, élevé au rang de culte national.

Les mystères bachiques, introduits à Rome par une couple de prêtres campaniens, n'étaient pas les purs mystères d'Eleusis, mais les rites fanatiques et immoraux qui dominèrent en Grèce après les guerres du Péloponèse. Ils étaient pour les Romains le moyen bien venu de commettre secrètement des actes d'immoralité, l'empoisonnement, la falsification des testaments et

autres crimes, comme de machiner des conspirations politiques. P. Æbutius, qui avait failli en être la victime, porta ce scandale à la lumière.

Les livres supposés de Numa se composaient de sept livres grecs sur la théosophie, et de sept latins sur le *jus pontificium;* la falsification était d'ailleurs si maladroite que la fraude sauta immédiatement aux yeux, et que le Sénat donna l'ordre de les brûler.

142. Déclin de la religion d'État. — Toutefois, aucune autorité romaine n'était capable de retourner le puissant courant du temps. En vain on expulsait de temps en temps les philosophes, les devins et les prêtres de dieux étrangers ; ils étaient devenus indispensables : les premiers pour les gens considérables, les derniers, d'une part, pour bon nombre de ceux-ci, mais, de l'autre et surtout, pour les femmes et les basses classes. La religion d'Etat, ruinée par la philosophie, tombait de plus en plus. Dejà, dans la première guerre punique, un général se moquait des auspices ; bientôt, ce fut aux augures eux-mêmes d'en faire autant. Les offices sacerdotaux ne furent plus assurés aux plus dignes, mais vendus aux plus riches, et, à plusieurs reprises, il arriva que le plus haut d'entre eux resta inoccupé pendant plusieurs années. L'incrédulité avait, comme de tout temps, cette conséquence, que la superstition se développait de plus en plus. L'astrologie et la nécromancie pénétrèrent jusqu'aux gens cultivés et instruits, et s'associèrent aux plus tristes abus.

Les regards de la masse étaient toujours tournés du côté de l'Orient, d'où l'on attendait le salut, et les pratiques secrètes, apportées de là à Rome, étaient assurées d'un grand nombre de fidèles. Cependant, ces importations n'étaient pas autre chose que des enfants bâtards, tout au moins les derniers et informes produits des belles religions qui avaient une fois fleuri dans l'Orient, un culte de Mithra qui n'avait de la Perse que le nom, un culte de Sérapis qui n'avait rien d'Egyptien, un culte d'Isis qui ne s'adressait qu'aux sens et qui était avidement recherché par les belles dames, pour ne rien dire de pratiques plus dégoûtantes encore. Toutefois, il se manifestait, jusque dans ces aberrations, un besoin positif et puissant de l'âme humaine, qui ne pouvait pas être satisfaite par la religion politique. On voulait un Dieu que l'on pût invoquer de cœur et d'âme, et l'on voulait se réconcilier avec ce Dieu. On avait dépassé ses propres divinités ; aussi écoutait-on avidement les prêtres de Sérapis et de Mithra, qui proclamaient, chacun de son côté, leur dieu comme le dieu unique, tout-puissant et tout bon, et se sentait-on tout particulièrement attiré par la gravité et la sévérité du culte rendu au dernier de ces dieux. Et, afin d'être sûr que chaque faute serait effacée, on allait jusqu'à s'étendre dans une fosse afin de s'y faire complètement inonder par le sang de la victime, dans la persuasion qu'on en sortirait alors entièrement né de nouveau.

Après la mort de L. Mérula, au temps de Marius, l'office de *Flamen dialis* resta vacant pendant soixante-dix ans, parce que personne n'était disposé à se soumettre à l'abnégation complète qu'il réclamait.

Avec l'Astrologie et la Magie, on en revenait à l'ancienne civilisation des Proto-Babyloniens. Les astrologues s'appelaient, à Rome, de tout temps Chaldéens. Ils trouvaient créance même auprès de gens instruits, tels que Varron et Nigidius Figulus; publiquement reconnus sous Septime Sévère, ils obtinrent même, sous Alexandre Sévère, une chaire pour enseigner à Rome. La Magie avait un caractère mélangé, car on allait pour cela également à l'école des prêtres du Nord, surtout des Druides. Déjà, en l'an 97 avant Jésus-Christ, il fallut interdire des sacrifices humains, offerts en exécution des prescriptions de la Magie. Des empereurs tels que Néron, et même Hadrien, n'éprouvaient pour elle aucune répulsion.

Outre les dieux dont le nom a été donné plus haut, un grand nombre d'autres furent encore introduits dans l'empire romain ; d'abord, des divinités syriennes, telles que *Atergatis*, *Maiuma*, la déesse de Gaza, *Deus Sol Elagabal* (le dieu Gabal, ce qui signifie en syriaque « Créateur » et qu'on adorait à Emèse), etc. Pour Sérapis, voyez plus haut § 37. De tous ces dieux, celui qui excitait le plus vif intérêt était le Mithra de l'arisme ancien, dont l'adoration avait pris, déjà sous Artaxercès Mnémon, un grand développement, et s'était répandue à travers l'Orient, mélangée de toute espèce d'usages non pârsiques. Des pirates avaient transporté dans l'Occident son culte, qui resta toujours relativement pur. Constantin même lui demeura toujours fidèle après sa conversion au Christianisme. Combien peu, d'ailleurs, ce Mithra

était le dieu pur de la lumière de Zarathustra, on peut le déduire de ce fait que le dieu suprême, proprement le dieu unique du système, après lequel Mithra n'est pas davantage qu'un génie, resta entièrement inconnu à l'Occident.

Les Taurobolies et les Kriobolies doivent avoir été également empruntees à l'Orient, bien que leur origine soit inconnue.

143. **Divinisation des empereurs.** — Il allait de soi qu'Auguste s'appliquât à restaurer le culte national, mais ce fut seulement les institutions extérieures qu'il prit soin de régler à nouveau; dans ces formes mortes, il ne pouvait mettre la vie. Deux innovations religieuses importantes signalent l'époque des Césars : la déification des empereurs et le progrès de l'universalisme. Non-seulement l'empereur était au Capitole le centre du culte, ce qu'on devait attendre d'une religion politique; mais on commença à suivre, à Rome aussi, l'exemple donné depuis des siècles par les princes égyptiens, et en dernier lieu par les Ptolémées et les Séleucides. Le culte des génies fournit un point d'attache à cette innovation, et elle trouva sa justification dans l'Evhémérisme dominant, qui expliquait l'existence des dieux eux-mêmes par des princes divinisés aux temps antiques. Déjà, de son vivant, César reçut les honneurs adressés à la divinité; après sa mort, le Sénat le mit définitivement au rang des dieux. Après lui, [illegible] les empereurs, à quelques exceptions près,

eurent la même fortune, bien qu'Auguste et Tibère y opposassent encore de la résistance, et que Vespasien s'en moquât. On parla de leur majesté et de leur éternité ; leur tête fut entourée d'une couronne de rayons et d'un nimbe ; on offrit des sacrifices à leurs images, et ils firent porter devant eux le feu sacré. On leur donne des appellations divines : Hadrien est l'Olympien, Néron, Zeus le libérateur, et même le sauveur du monde. Des impératrices ne regardaient pas comme au-dessous d'elles de remplir l'office de prêtresses dans le temple de leur époux défunt, dans l'espoir qu'elles seraient elles-mêmes divinisées, et des villes tenaient à honneur d'être gardiennes du temple (proprement balayeuses du temple, νεωκόροι) de l'empereur. C'est ainsi que ce nouveau culte devint, en définitive, un moyen de propagande parmi les peuples non romains, aussi bien pour la religion que pour la domination suprême de Rome. Car *Augustus* et *Roma* étaient placés l'un à côté de l'autre comme symboles de l'empire restauré, avec sa civilisation et sa foi entières.

La seconde innovation consiste en ceci, que Jupiter O. M. ne fut pas seulement élevé, sous les titres les plus sublimes, au rang de principal de tous les dieux du monde, mais qu'il fut encore identifié à tous les dieux suprêmes des autres peuples, et que l'on vit partout surgir dans les provinces des imitations du Capitole. Les rapports furent renversés ; on avait commencé par honorer

les dieux étrangers, considérés comme des puissances mystérieuses, au-dessus des dieux nationaux; maintenant qu'on les connaissait mieux, on vit qu'ils ne les dépassaient pas, et que leur nature était la même; chaque divinité principale était, en réalité, un Jupiter, et le culte de ce Jupiter, sous ses différentes formes, combiné avec celui de son incarnation sur la terre, l'Empereur, devint désormais la religion universelle pour le grand empire universel.

La déification de César, sous le nom de *divus Julius*, fut si complète que, lors des cérémonies funèbres dans sa famille, parmi les images des ancêtres que l'on portait alors en procession, la sienne ne devait pas figurer. On prit tellement au sérieux le culte des empereurs qu'on institua même des jeux en leur honneur, qu'on bâtit des temples et qu'on organisa des sacerdoces spéciaux: le premier fait à l'imitation des Grecs, les autres à l'imitation des Égyptiens. Les chrétiens mêmes, comme l'assure Tertullien, regardaient les Empereurs comme *a Deo secundi*, *solo Deo minores*, et les honoraient comme tels.

Jupiter reçoit maintenant les titres de *summus excellentissimus*, ou *exsuperantissimus*, *pacator* ou *præses orbis*, et autres semblables. On entend également parler d'un *Jupiter O. M. Heliopolitanus* (Baalbek), *Damascenus*, *Dolichenus*, et même d'un *Pœninus* sur le Saint-Bernard, et d'un *Culminalis* en Styrie. Voyez Orelli, *Inscrip. latin. collectio*, nos 228 et ss., et Henzen (vol. III, *Collect. Orellianæ*), n° 5642; comp. Grimm, *Deutsche Mythologie*, p. 154.

144. Rome et le Christianisme. — La civilisation gréco-romaine était la plus composite et, par suite, la plus haute de l'antiquité. Elle ne pouvait ne pas dépasser bientôt la religion simple des ancêtres, restée cependant religion de l'Etat ; de là des besoins religieux nouveaux, auxquels le culte établi ne répondait guère, et dont on cherchait partout la satisfaction avec anxiété. C'est ainsi qu'aux éléments grecs et romains, déjà mêlés, s'en ajoutent continuellement de nouveaux, et que le tout continue à bouillonner et à fermenter. Mais une inspiration et une pensée étaient nécessaires pour faire surgir de ce mélange et de cette confusion une nouvelle forme religieuse qui pût répondre aux besoins du monde civilisé. C'est cette pensée qu'apporta l'Evangile, le dernier et le plus précieux des présents faits par l'Orient à l'Occident. Mais, en retour, c'est en Occident qu'il trouva sa voie tracée ; là seulement, il pouvait triompher, bien qu'après de longues luttes. Les peuples orientaux avaient rétrogradé ; les peuples slaves et germains étaient encore à l'arrière-plan. Ce n'était que plus tard que devait commencer le temps des Germains La première forme que le Christianisme reçut en qualité de religion établie fut une forme romaine ; l'église catholique romaine est la domination romaine universelle modifiée et consacrée par des idées chrétiennes. Elle laissa subsister la plupart du temps les vieilles formes, mais elle les ennoblit et les éleva par un

esprit nouveau ; c'est précisément par son organisation et son désir d'unité, qui dominaient tout chez elle et qu'elle avait hérités des Romains, qu'elle se montra capable de devenir l institutrice des peuples encore incultes du Nord, la conservatrice plus encore que la propagatrice des trésors qu'elle avait reçus des anciens et de Jésus.

FIN

RÉSUMÉ ANALYTIQUE

D'APRÈS LE CONTENU DES PARAGRAPHES

Pages

INTRODUCTION.

LA RELIGION ANIMISTE.

Religion chinoise.

Religion égyptienne.

Religion des Arabes et des Babyloniens-Assyriens.

La religion éranienne : Mazdéisme.

Religion romaine.

ERRATUM

Page 25, ligne 15, au lieu de *Von Schræter*, lisez *Von Schrœter.*

Page 25, ligne 18, au lieu de ches les, lisez chez les.
— — 24, au lieu de Esthischen, lisez Esthnischen.

Page 40, ligne 5, au lieu de Taôm, lisez Taoism.
— — 7, au lieu de Taoism, lisez Taoïsme.

Page 41, ligne 29, au lieu de Carlo Puini, lisez *Carlo Puini.*

— 63, — 14, au lieu fur, lisez für.

— 65, — 2, au lieu de Egyptiche, lisez Ægyptische.

— 68, — 34, au lieu de Rückfühœung, lisez Rückführung.

Page 68, ligne 34, au lieu de religirsen, lisez religiœsen.

— 79, en haut, au lieu de 97, lisez 79.

— 90, ligne 24, au lieu de *Fred-Delitzsch*, lisez *Fried. Delitzsch.*

Page 101, ligne 27, id. id.

— 101, ligne 22, au lieu de IIe, lisez IIen.

— 103, ligne 24, au lieu de bis Zum, lisez bis zum.

— 156, ligne 11, au lieu de peuples, lisez peoples.
— — — 33, au lieu de Mediac Indiæval, lisez Mediæval India.

Page 231, ligne 27, au lieu de *Huobschmann*, lisez *Huebschmann*.

Page 238, ligne 10, au lieu de Gâtoâs, lisez Gâthâs.

— 288, ligne 12, au lieu de den Homer, lisez des Homer.

TABLE DES MATIÈRES

